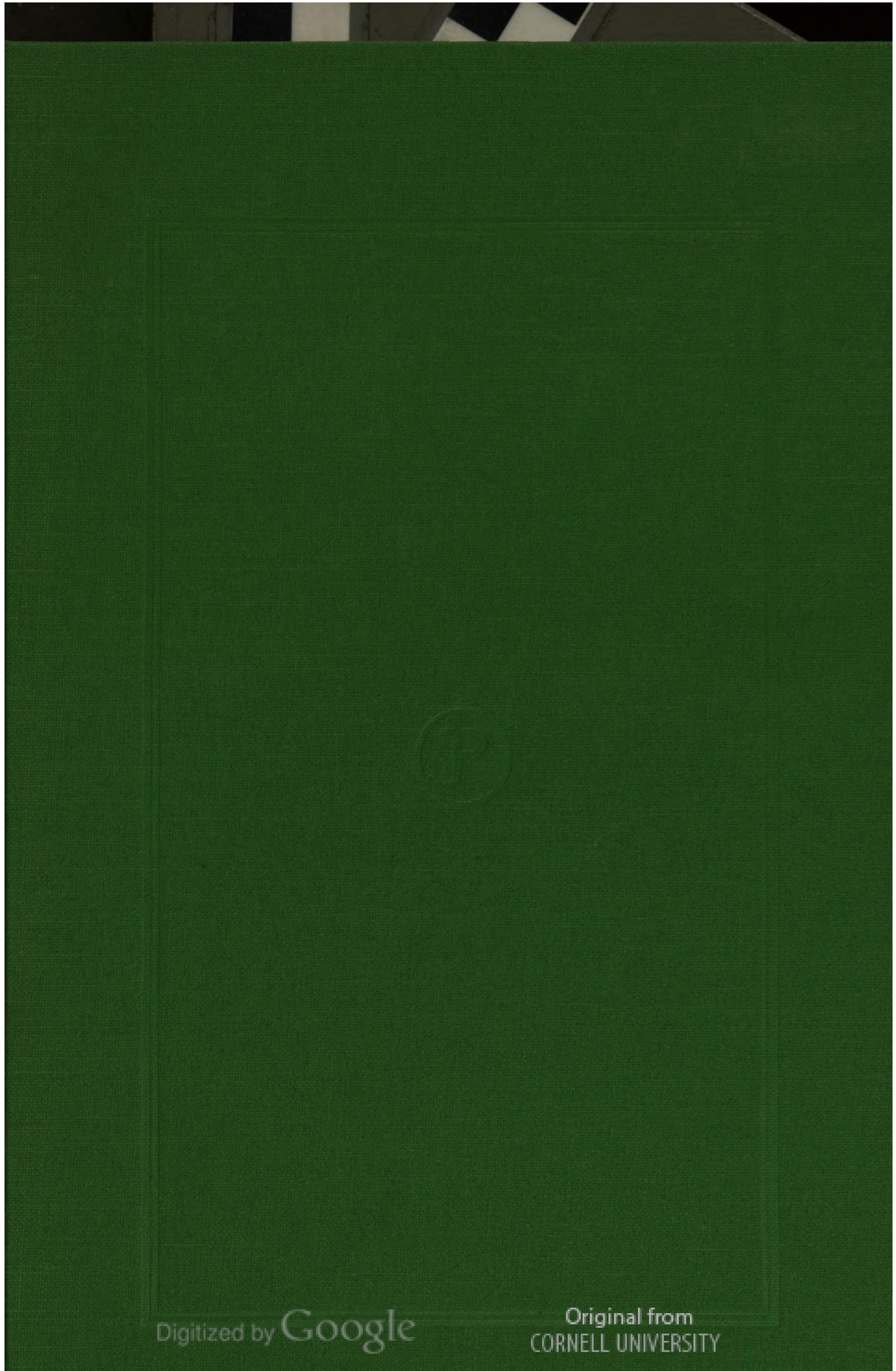



CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 112 770 874

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT

XVI. BAND.

WIEN, 1902.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des sechzehnten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Zum Mittelpersischen.

Von

Th. Nöldeke.

Durch die endlich erschienene Darstellung des ‚Mittelpersischen‘, d. i. im Wesentlichen des Persischen der Sāsānidenzeit, von SALEMANN[1] ist der erste Theil des Grundrisses der iranischen Philologie würdig abgeschlossen. Dem Verfasser ist es gelungen, auf kleinem Raum eine reichhaltige und klare Uebersicht über die Sprache zu geben und dabei sehr viele Einzelfragen zu behandeln. Die Schwierigkeit der von ihm übernommenen und vorzüglich gelösten Aufgabe weiss jeder zu würdigen, der sich nur ein wenig mit dem Pehlevī beschäftigt hat. Schon in den wenigen genau bekannten Sāsānidischen Steininschriften werden die Laute durch die Schrift nur sehr unvollkommen ausgedrückt. Die Münzen und Gemmen ergeben ein geringes Wortmaterial und zeigen zum Theil schon den Uebergang zu der ganz cursiven Bücherschrift, in der eine Menge Buchstaben ganz gleich geschrieben werden, etwa wie in der arabischen Schrift ohne diakritische Puncte; dazu kommen noch allerlei Entstellungen. Die starke Anwendung von Ideogrammen, d. h. von Wörtern, die semitisch geschrieben, aber iranisch auszusprechen sind, ist ein weiteres Hinderniss, das allerdings nicht so arg ist, wie es anfangs erscheint. Die Ueberlieferung der Zoroastrier über die Aussprache, auch die durch diakritische Zeichen ausgedrückte, ist sehr unzuverlässig. Endlich ist

[1] *Grundriss der iranischen Philologie,* herausgegeben von WILH. GEIGER und ERNST KUHN. Bd. 1. Abtheilung 1 (Strassburg 1895—1901). S. 249 ff.: *‚Mittelpersisch‘* von C. SALEMANN.

die Sprache der verschiedenen Pehlevī-Monumente nicht gleichartig. Buchstaben, welche in den alten Inschriften wohl noch wirklich den durch sie dargestellten Lauten entsprechen, werden im Buchpehlevī vielfach beibehalten, auch nachdem sich die Laute verändert haben, indem z. B. für ein aus *t* entstandenes *d* oder *δ* doch noch *t* geschrieben wird. Wir können annehmen, dass das Phl. der späteren Sāsāniden- und gar der muslimischen Zeit in der Hauptsache schon den neupersischen Lautbestand hatte, aber das Einzelne bleibt vielfach dunkel. Die Entwickelung des Mittelpersischen ist dazu nicht gleichmässig gewesen. Die Transcription der Nachbarvölker zeigt uns zum Theil schon in früher Zeit mehr oder weniger np. Formen und wiederum später noch alterthümliche. Und auch das Buchpehlevī selbst ist in der Behandlung der Laute nicht immer consequent so wenig wie das Np.

Es erforderte also einigen Muth, eine Sprache zu beschreiben, von der Salemann mit Recht sagt, dass es dem Forscher wohl für immer versagt bleiben werde, sich eine absolut sichere Anschauung von ihrem Bau zu bilden. Freilich gilt das auch von anderen todten Litteratursprachen, aber doch von wenigen in dem Grade.[1]

Nachdem wir nun aber die treffliche Darstellung haben, darf es auch wohl ein Semitist, der sich mit dem Np. ziemlich viel, mit dem Phl. wenigstens dilettantisch beschäftigt hat, wagen, eine Anzahl Bemerkungen an jene anzuknüpfen. Die mittel- wie die np. Philologie bietet ja manche Berührungen mit der semitischen. Ich werde mit meinen Bemerkungen im Ganzen der Anordnung Salemann's folgen, aber ohne mich streng an sie zu binden.

Von den semitischen Ideogrammen (S. 251) wird גדה nicht durch *farr*, sondern durch das gleichbedeutende *churah* glossiert, aber auch, und das wird das eigentlich Richtige sein, durch *baχt*,[2] denn dies

[1] Allerdings wird es nach 1000 Jahren noch viel schwerer sein, eine einigermassen richtige Vorstellung von den Lauten zu bekommen, welche die englische Sprache unter ihrer Orthographie versteckt, wenn nicht eine exacte phonetische Ueberlieferung erhalten bleiben sollte.

[2] Die betreffenden Stellen sind in Haug's Ausgabe des Glossars richtiger als in der Salemann's.

Wort entspricht in seiner Bedeutung genau dem semitischen *gadd* τύχη. — Perfectformen wie הנחתונתן (*nihāδan*), רמיתונתן (*awgandan*) gehören nicht der 3., sondern der 2. Pers. Pl. an. So auffallend die Wahl dieser zu Ideogrammen ist, die Thatsache steht fest. — Den ersten Buchstaben einiger weniger Imperfectformen, die Salemann ו liest, lese ich נ, z. B. נשמהונתן (*ašnūδan*) = נשמעון. Ein ו wäre hier unerklärlich; das נ ist das gerade in den aramäischen Dialecten, die mit den Iraniern am meisten in Beziehung waren, herrschende Präfix der 3. Pers. m. Es ist vielmehr auffallend, dass die meisten derartigen Formen mit dem westaramäischen י gebildet sind, z. B. יהוונתן (*būδan*).[1] Auch sonst treten hier aber Formen aus verschiedenen aramäischen Dialecten auf wie זנה (inschriftlich), דך[2], זי neben דנה. Einige dieser Formen sind ganz wunderlich, z. B. נשתמונתן (*χurdan*) für נשתונתן. Durchaus räthselhaft sind noch die Ideogramme פון (*pa*), הת (*agar*), מרם (*abar*). In dem schon auf den Inschriften vorkommenden ול (*ō*) finde ich immer noch die regelrechte Schreibung des semitischen על, nicht ein persisches *var* (319), denn so gesetzmässig sich *var* später aus *abar* entwickelt, in altsāsānidischer Zeit ist die Form undenkbar. — Wie die Schreiber die Züge in den Ideogrammen mehrfach entstellt haben, so auch in איך (*ku*), das in den Inschriften klar vorliegt, also nicht ein unmögliches איע (292) ist.

Die Erweichung eines *b* nach Vocalen zu *v*[3] entspräche ganz der des *d* zu δ, aber ich bezweifle doch, dass Salemann jenen Vorgang mit Recht im Phl. annimmt, da das Np. da fast immer *b* beibehält.[4] Also würde ich lieber *āb*, *ābāδān* u. s. w. lesen statt *āv*, *āvāδān* (257). Durchaus unberechtigt erscheint mir *hērvaδ* für هيربذ

---

[1] Auch der wie ein ז aussehende erste Buchstabe in solchen Formen ist nur ein verzogenes י, z. B. יכתלונתן (*kuštan*) = יקטלון.

[2] Die wie זו aussehende Form ist nur graphisch aus דך entstellt; wahrscheinlich auch das scheinbare דך.

[3] Ich schreibe hier in iranischen Wörtern immer *v*, ohne zwischen dem Spiranten und dem Halbvocal zu unterscheiden, einfach weil ich in diesen Dingen nicht genügend Bescheid weiss.

[4] Ginge es im Lautwandel so nach dem Schema, so müsste auch *g* nach Vocalen immer zu γ werden.

(261). — Np. ist nicht *čab* (257), sondern *čap* (jüd. צַף Jes. 9, 19). Ob die ungewöhnliche Erhaltung der Tenuis durch ursprüngliche Verdopplung verursacht ist, weiss ich nicht. Dass das im Schahname öfters vorkommende *čapp* (z. B. 2, 785, 312) die ältere Form darstelle, hatte ich allerdings schon im ‚Iran. Nationalepos' S. 63 (= *Grundriss der iran. Phil.* 2, 192) Anm. vermuthet. — Dagegen wird die Media ausschliesslich berechtigt sein in *karg*, ‚Huhn' (267), vgl. HORN zu Asadī 62; auch dialectisch so *ZDMG.* 32, 535; Shukowski 1, 194.

In der m. E. sicher stehenden Form *Ǧāmāsp* (258) darf man keine wahre Ausnahme von der Regel sehn, dass anl. *ǧ* zu *z* werden muss, denn dieser Name war nicht volksthümlich, sondern wie andre seit dem 5. Jahrh. aus den heiligen Schriften oder der Heldensage wieder ins Leben gerufen.[1] Dass Syrer und Griechen ihn mit ܙ ζ schreiben, beweist freilich auch nichts, denn sie drücken den ihrer Sprache fehlenden Laut *ǧ* immer auf diese Weise aus. So lässt sich auch aus der arab. Form زيبق[2] nichts darüber schliessen, ob die mp. Form mit ژ anlautet, denn dieser Laut fehlt dem Arabischen und musste durch ز ersetzt werden. — Ob HORN جَشتن richtig zu sskr. *yas* stellt, will ich nicht entscheiden; زهيدن, dessen Bedeutung auch noch recht unklar ist, kann aber nicht wohl zu *yas* gehören (297): wir haben meines Wissens kein Beispiel für np. anl. ز aus *y*.

Dass *χš* schon in den Inschriften zum Theil nur historische Schreibung für *š* sei (262), glaube ich nicht. Dem פאתחשתרי entspricht noch im Mandäischen פאראכשאר,[3] wo also in einer jüngeren np. Aussprache *pāδaχšahr* doch noch das *χš* erhalten ist. Anders steht es natürlich mit der (pseudohistorischen?) Schreibung זרתוחשת für *Zartušt*, *Zardušt* (261), obwohl sie von den np. Dichtern als

---

[1] S. meine Tabarī-Uebersetzung 147 Anm. 1.

[2] Die wirklich übliche Vocalisation war wohl *zībaq*. Die Grammatiker verlangen زِئْبَق, s. Kāmil 458, 15; Ǧauharī زِئبق. Durch das Hamza erhält das Wort nämlich ein regelrechtes vierradicaliges وَزْن.

[3] *Mand. Gramm.* XXXI.

زردهشت wiedergegeben wird. — Anl. *hu* scheint im Iranischen seit alten Zeiten in für uns kaum controlierbarer Weise bald beibehalten, bald zu *χu* geworden zu sein. So auch *Xūzistān* neben altpers. (*H*)*uvǧa* (d. i. *Hūža*) und dem durch die Syrer ausgedrückten *Hūz* (so, nicht *Hĕvâz* 264), im Gentilicium *Hūzājē*. Das arab. *Ahwāz* kann kaum etwas Anderes als der Plural davon sein. — Die mp. Formen *must, angust* (262) mit *s* statt *š* scheinen unglaublich; sie beruhen wohl auf Schreibfehlern.

Ob mp. noch *handām* oder schon *andām* gesprochen wurde, lässt sich durchs syr. *haddām* nicht entscheiden (265), denn dies Wort ist mindestens ein halbes Jahrtausend vor den Sāsāniden ins Aramäische aufgenommen worden (s. Dan. 2, 5. 3, 29). Da aber schon auf einer alten Gemme אמברכפתי steht,[1] so hat man wohl mp. *ambār, andām, angām* zu sprechen. — Der Vorschlag des *h* ist in *hašt* so wenig lautgesetzlich wie in *hast* (265); er ist dort nach Analogie von *haft* vorgetreten, wie das ausl. *h* in *dah* das in *nuh* herbeigeführt hat. Solche Einwirkungen eines Zahlwortes auf ein benachbartes kommen ja in verschiedenen Sprachen vor.

Dass das Arabische die Lautverbindung *mb* nicht kenne (266), ist nicht richtig. Vielmehr wird im Arabischen (wie in manchen andern Sprachen) jedes unmittelbar vor *b* tretende *n* wie *m* gesprochen, aber die Schreibung behält das etymologische *n* bei. Danach schreibt man dann auch im Np. für den ursprünglichen Lautcomplex *mb* oft *nb*. Was die Beurtheilung der in jenem Absatz behandelten iranischen Laute betrifft, so stimme ich aber mit Salemann ganz überein.

סרדאר wurde schon früh *sālār* ausgesprochen. Ich halte es neben dem uns im 10. und 11. Jahrhundert als Eigenname[2] begegnenden سَلار (oder سَلّار?) für den einzigen regelrechten Abkömmling der durch die historische Schreibung repräsentierten Form und np. سَرْدار für eine junge Neubildung.

---

[1] Tabarī-Uebers. 444.

[2] Eigentlich vielleicht Titel. — S. den Index zu Ibn Athīr.

Frayāδ, np. *faryāδ* von **frayāta* abzuleiten (268), scheint mir schon den Lauten nach bedenklich. Dazu muss ich an der Meinung festhalten, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes ‚Geschrei' ist. So رَسانم بر آسمان فریاذ ‚lasse mein Geschrei zum Himmel dringen' Rückert-Pertsch 350, 4; vgl. eb. 348 v. 1; פריאד מיזנד ‚schreit' hat noch die ganz moderne Uebersetzung Hiob 6, 5; بفریاذ رسیدن oder فریاذ رسیدن ist ‚aufs (Hülfs-)Geschrei losgehn' ganz wie βοηθέειν; فریاذرس = βοηθόος. Noch in Fällen wie بفریاذ هر کسی کمر بر میان Schahn. 3, 1101, 627 lässt sich auskommen mit ‚auf jedes (Hülfs-)Geschrei bereit (zu helfen)'. Es begreift sich nun aber leicht, dass solche Redensarten die Auffassung von فریاذ als ‚Hülfe' begünstigten, und so finden wir denn schon im Schahn. und andern frühern Werken فریاذ بخشی, فریاذ خواستن, فریاذ یافتن ‚Hülfe erlangen, suchen, Hülfegeber'[1] und schon phl. פריאחית ‚hilft' Minoch. 2, 107. — Für میزد wäre np. مِیَزْد sicher die einzig richtige Vocalisation (268). Die aus dem Inder Mīr Chosrau (Vullers 2, 1246 *b*) belegte Form مَی زَذ beruht auf falscher Etymologie. Das Wort gehörte eben nicht der lebendigen Sprache an, sondern war, wie manches andre, den Zoroastriern entlehnt und wurde willkürlich als ‚Gelage' gebraucht; da kam man leicht zur Anknüpfung an مَی.

In welchem Umfang das Mp. anl. *v* bewahrt, zu *b* oder zu *g* werden lässt, wird sich schwer ganz feststellen lassen. Die np. Umwandlung in *b* hat im Mp. vielleicht noch gar nicht stattgefunden. Die Transcription durch aram. ב, griech. β beweist nichts, da jenes ב auch spirantisches *v* ausdrücken kann, im Griechischen aber damals β schon zu *v* geworden war, der Buchstabe somit für *v* wie für *b* dienen musste. Umgekehrt konnten die Araber, die den Spiranten *v* (unser deutsches *w*) nicht hatten, in dem Namen וסתהם, den sie schon im 6. Jahrhundert als *Bisṭām* adoptierten, nur *b* als Anlaut verwenden, ohne dass sie ein wirkliches *b* gehört zu haben

[1] Aehnlich ist arab. صارخ, صريخ ‚Schreier' auch ‚Helfer' (das alles reichlich zu belegen). أصرخ ‚auf das Geschrei eingehen' (vgl. meine Abhandlung ‚*Zur Gramm. des classischen Arabisch*' 28) ist ‚helfen'.

brauchen.[1] Aber zu *g* ist wenigstens dialectisch im Mp. anl. *v* auch in Fällen geworden, wo das geschriebene Phl. *v* zeigt. So ist uns der Name *Guhištāzāδ* = *Vahišt-āzāt* schon für das 4. Jahrh. durch die syrischen Märtyreracten ganz sicher mehrfach bezeugt. Zu den vielen jüngern Formen von *Vṛϑragna*[2] gehört Γοραράνης bei Theodoret (5. Jahrh.) und נוהרן Bedjan, Acta Mart. 2, 539, 557 (für dasselbe Jahrh.); die mp. Schreibung ist aber ורהראן. *Vinās* haben die Araber als *ǧunāḥ* aufgenommen (schon um 560 bei Ḥārith, Moʿallaqa v. 70 und öfter im Korān); sie hatten also schon ganz np. *gunāh* gehört. *Gurgān*, wofür die Armenier, die ja öfter alterthümliche Formen wiedergeben, noch *Wrkan* haben, ist uns schon im 5. und 6. Jahrh. bezeugt durch Γοργᾶ Priscus c. 33 (DINDORF p. 344); Γοργώ Joh. Lydus 4, 75; Procop. Bell. pers. 1, 3 f.; syr. גורגן Julianos 183, 28. In dem phl. Tractat über die Städtegründungen (frühestens aus dem 8. Jahrh.) wird das Land גורגאן geschrieben; diese Schreibung mag schon alt sein. Die Stadt *Weh-Artašīr* in Kermān heisst arabisch *Bardasīr* oder جواشير, كواشير d. i. die Wiedergabe von *Guāšīr*. Ebenso heisst das kermānische *Vologesokerta* ولاشجرد, ولاشكرد (Jaq. 4, 939, 13) heute *Gulāškerd;* auch diese Form reicht vielleicht in alte Zeit. Denselben Namen trägt ein Ort bei Merv Jaq. 4, 297. Und selbst von dem berühmten *Veh-Artašīr* (= Seleucia am Tigris), jüdisch בי ארדשיר, syr. בית הרדשיר, בית הרתשיר,[3] sagt die auf authentischen Berichten aus der Umgebung des Heraklius beruhende Darstellung der Ereignisse des Jahres 628 bei Theophanes A M 6118, es heisse persisch Γουεδεσήρ. Man darf wohl annehmen, dass Leute aus gewissen Landschaften (wie die Balutschen) schon damals durchgängig aus anl. *v* immer *gu* machten.

---

[1] Heutzutage setzen die Araber für unser *w* (ital., franz. *v*) gerne ف; der Laut klingt für sie den Labialen ähnlicher als ihrem و (engl. *w*). Die Syrer setzen für pers. *v* auch manchmal ܘ, wie die Griechen ου.

[2] Tab.-Uebers. 46.

[3] Das *Veh* ist da in das bei aramäischen Ortsnamen sehr beliebte *Bē* ‚Haus' (so meist gesprochen, wenn auch noch *Bēϑ* geschrieben) umgedeutet. Die Constanz dieser Schreibung seit dem 5. Jahrh. spricht am Ende doch dafür, dass diese Semiten hier schon ganz wie np. *beh* hörten.

Die Syrer haben die alte Form *Harēv* (269) הריו immer festgehalten. Die syrischen Christen haben es also noch gehört, als sie in Chorāsān Kirchen gründeten (etwa im 5. Jahrh.).

Die hebr. und aram. Form פִּתְגָּם entspricht der np. پیغام auch in Bezug auf das spirantische γ[1] (269 f.).

Das sonst unbelegte *sitāδ* ‚Preis' kann ich an der Stelle Daqīqī's 3, 1526, 522 nicht anerkennen (271); der Dichter sagt einfach: ‚ging wieder zu seinem Vater hin, stand da'. Müssige Versfüllung, wie sie das letzte Wort bietet, kommt im Schahn. oft vor. Die älteste Hdschr. (im Brit. Mus.) hat وایستاذ.

Ich möchte wissen, ob wenigstens im älteren Np. nicht noch, wie in jüdischen Schriften, das ‚gnädig sein' u. s. w. bedeutende Verbum بُخشوذن lautete und ob die Aussprache بَخشوذن (271), wenn sie überhaupt gebräuchlich war, nicht erst durch das heterogene, aber ihm in den Lauten und der Bedeutung nahe kommende بَخشیذن ‚schenken', verursacht worden ist. Ebenso vermuthe ich, dass die einzig richtige Aussprache هُمانا war, entsprechend der phl. wie der jüdischen Schreibweise und der Etymologie aus *hu* + *mānā*(*k*); هَمانا ist dann durch هَمان herbeigeführt, wenn anders das Wort nicht schon längst obsolet geworden war, als man irrthümlich هَمانا vorschrieb (299). — Ich glaube, die Vocalisation گُزَند ist ursprünglich (259), da es im Phl. וזנד heisst (WEST, *Gloss.* 242) und eine, freilich unbelegte, Nebenform بَزَند ist. So wird denn auch Muwaffaq 38, 7 *guzand* vocalisiert. Auf گَزَند (das durch das in einem neusyr. Dialect vorkommende ܓܙܢܕܐ[2] repräsentiert wird) führte wohl گَزیدن ‚beissen'. — Die Form, woraus np. *dīgar* entstanden, ist m. E. nicht *duδīgar* zu sprechen (269), sondern *diδīgar*, da die Schreibung דתיגר kein ו enthält. Anl. *dvi* wird regelrecht zu *di*: stand nun das *δ* zwischen zwei *i*, so konnte es leicht wegfallen. — Für den Namen زریر ist durch die Reime bei Daqīqī die Aussprache *Zarēr* gesichert; freilich könnte

[1] פִּתְגָּם scheint weniger gut: s. BAER zu Daniel 3, 10; das syr. γ steht sicher, auch durch Barh. *Gr.* 1, 217, 21.

[2] Fables en langue chaldéenne vulgaire par Daoud l'aveugle (Mossoul 1896), p. 40. 135.

darum *Zarīr* (272) doch das Richtige sein, denn für solche Namen hatten schon die alten Dichter keine sichere Tradition. Die gelbfärbende Pflanze زریر (zu زَرْد?) hat (nach vielen Reimen) ī. — Für تو, دو nehme ich als ältere Aussprache im Np. *tō*, *dō* an (273). Ich bin auch nach wie vor der Ansicht, dass die np. Nomina auf ـُو durchweg ō hatten, entstanden aus mp. *ōk* (277). Die Ueberlieferung der Lexika hat für diese Frage wenig Werth. — Die gewöhnliche Negation lautet im Np. vor vocal. Anlaut wohl immer *nay*, nicht *niy* (312). — Ist das ē in den (wohl modernen) jüdischen Formen des Präsens 2. sg. *ē*, 1. pl. *ēm* (312) echt oder handelt es sich da nur um eine ungenaue Punctation? Es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass da eine Vocalisation erhalten geblieben wäre, die schon das älteste Np. verändert hätte. — Für شوذن. = شُذن (307) hätte ich gerne Belege. Bei dem Schwanken der Vocalquantität im Np., die auf einer gewissen Unbestimmtheit in der wirklichen Aussprache beruht haben wird, konnten Dichter in der Hinsicht allerdings manches wagen. Dahin gehört auch die Verkürzung des causativen *ān* zu *an* (305) bei Verben, die sonst nicht in den Vers gegangen wären.[1] — Dass in באהל (syr. ܒܚܠ) durch das sskr. *Bāhlīka* langes *ā* ‚erwiesen' sei (270), ist kaum richtig; die indische Form mag ja *ā* bloss als Vṛddhibildung haben. Natürlich kann ich andrerseits durchaus nicht sagen, wann hier das ursprüngliche *ā* zu *a* verkürzt worden ist, das in بَلْخ vorliegt. ܒܠܚ in der Singanfu-Inschrift könnte ja allenfalls noch langes *ā* haben. — Dass es eine np. Form *kīm* für *kam* ‚wenig' gebe (286), bezweifle ich.

Vielleicht darf man einen *u*-Umlaut wie in פסחו پاسُخ, פרחו فَرُّخ, מנו مُغ auch in מוהפטא, einer im Syr. beliebten Form für מגופת np. *mōbað*, sehn, die durch Beibehaltung des *p* und *t* auf ziemlich alte Zeit hinweist; man könnte nämlich die im Buchphl. übliche Form ebenso gut מהופת wie מאופת lesen und das *h* hier, wie auch sonst, aus intervocalem *g* (γ) entstanden sein lassen. Freilich hat auch SALEMANN's Meinung, dass מאופת nur ein alter graphischer Fehler für

---

[1] S. ‚Iran. Nationalepos' S. 60 (= *Grundriss* 2, 189) nr. 2.

מנופת zu sein scheine (260), viel für sich; es handelt sich ja nur um ein einziges Zäckchen.

Np. *šāyagān* (280) ist sicher eine Ableitung von *χšāyaϑya* = *šāhi*, *šāh*, also ‚königlich'; ausser den Stellen bei Vullers 398[a] unter 2 und 3 s. Nāsiri Chosrau, Sefernāme 22, 10 (گُزِ شایگان = گُزِ ملک ‚Königselle'); Wīs uRāmīn 58 paen. 339, 3 v. u. Die bei Vullers nicht belegte andre Form *šāhagān* wird gesichert durch das bekannte مَرْو الشّاهجان ‚das königliche Merv' (im Gegensatz zum ‚Fluss-Merv' *Marvi Rōδ* مرو الرّوذ). Selbst in der Bedeutung ‚gratis', die شایگان in dem Verse bei Asadī 97 und bei Vullers *l. c.* nr. 5 haben soll, liesse es sich schwer von شایَستن ‚können'[1] ableiten.

Die Abstractbildung auf *išn* (281) ist in einigen jüdischen Schriften noch ganz lebendig, s. Stade's *Ztschr. f. altt. Wiss.* 1896, 232 ff. Sonst dürfte die Endung im Np. überall zu *iš* verkürzt worden sein, ausgenommen in dem zweisilbig gewordenen *dāšan* (mehrmals Wīs uRāmīn 103), syr. *dāšnā*, wofür im Judenpersisch die Neubildung דהשן, דהישן Merx, *Archiv* (1869) 1, 402, 14; Stade's *Ztschr.* a. a. O. steht.

In den persischen Kurznamen auf *ōi*, *ō*[2] möchte ich nicht mit Salemann 279 regelrechte Nominalsuffixe finden. Denn solche Koseformen auf *ō* und ähnlich finden sich in den verschiedensten Sprachen: wie in den iranischen Dialecten und im Neusyrischen, so z. B. im Deutschen, Griechischen und Amharischen. Es sind zunächst Erzeugnisse des Kindermundes oder des sich diesem anpassenden Familiengebrauchs. Im heutigen Deutsch, das klangreiche Endungen vermeidet, wird so lieber *i* oder mehr *ĕ* gebraucht (*Heini*, *Heine*, *Berne* u. s. w.).[3]

---

[1] Die Bedeutung ‚geziemen' = بایستن hat es bekanntlich erst später angenommen. Rückert hat scharf شاید mit ‚geht an', δεῖ, باید mit ‚steht an' χρή wiedergegeben (*ZDMG*. 10, 210).

[2] Ich könnte meine Darstellung dieser Erscheinung (*Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.*, phil.-hist. Cl. cxvi, 387 ff.) jetzt vielfach vermehren und berichtigen.

[3] Der Einfluss der kleinen Kinder auf die Umbildung der Sprachen ist m. E. noch viel mehr zu beachten, als bisher geschehen. Bei unsern Sprachen, die durch Litteratur und andre Ursachen eine feste Gestalt gewonnen haben, tritt er freilich

DARMESTETER's Etymologie von *zēndān* (np. *zindān*) (282) wird bestätigt durch das mandäische *bēϑ zainā*, das ebenfalls ,Kerker' bedeutet und dem persischen Worte nachgebildet ist. Auch زینهار, زنهار (das ich früher mit Unrecht aus dem Aramäischen ableitete) wird hierher gehören; s. HORN, *Etym.* nr. 527 und FR. MÜLLER bei HÜBSCHMANN, *Pers. Studien* S. 60.

דושחואר (284) findet sich auch noch im Np. In dem alten Korāncommentar (*Journ. R. As. Soc.* 1894) ist دشخوار viel häufiger als das sonst übliche دشوار; es kommt auch im Bachtiārnāme (cod. Leid.) und sonst vereinzelt vor. Es ist wohl eine Zusammensetzung mit خوار ,gering, leicht' (,übel-leicht' = ,schwierig') und das bequemere دُشوار erst daraus entstanden.

Wie die durch das semitische אנה u. s. w. ausgedrückte Subjectsform für ,ich' zu lesen sei, mag zweifelhaft sein. War es, wie wahrscheinlich, *az*, so war das gewiss nicht aus altpersischem *adam* entstanden (290), sondern aus einer Form wie dem *azĕm* des Aw. Das Phl. wie das Np. zeigt ja durchaus nicht bloss Formen, welche direct dem Altpersischen entstammen. Und dass im Phl. und Np. *z* je aus echtiranischem *d* (*δ*) geworden, ist durchaus nicht anzunehmen. جُز (284. 290) ist entstanden aus از جُذ[1] Muwaffaq 16, 9. 23, 3 v. u. 152, 10. 210, 7, das bei ihm mit جُز (ohne از) wechselt. So denn auch גוד im Judenpersisch (und neusyrisch *ǧid*); also ganz regelmässig aus *yutā*. Die wunderliche Schreibung des Buchphl., die wie יוית aussieht, wird doch, wie auch SALEMANN annimmt, nur eine Verschnörkelung von יות sein. So wird ja auch יויתאך für יותאך جُذا geschrieben.

Dass die als Instrumentale dienenden Genitive der Personalpronomina durch die semitischen Formen mit der Präposition ל dargestellt werden, z. B. לי = *man* u. s. w. (290 u. s. w.), kommt wohl daher, dass auch im Aramäischen die Construction des Passivparticips

nicht mehr stark hervor; die Lallwörter und die kindlichen Analogiebildungen werden da bald durch das Regelrechte ersetzt.

[1] So schon HORN, *Etym.* nr. 418.

mit ל oft die active ersetzt, z. B. *qṭīl lī* = np. *man kušt* ‚von mir ist getödtet worden' für *qeṭleϑ* ‚ich habe getödtet'.[1]

Ērā ‚deswegen' (292), *ērāki*, *ērāk* ‚weil' kommt in älteren np. Werken auch noch vor, z. B. im persischen Tabarī und bei Nāsiri Chosrau. In unseren Schahname-Texten habe ich es nicht mehr gefunden; da herrscht *azērā*. Später wohl nur noch *zērā*.

اى ‚das heisst' (292) ist nicht iranisch, sondern arabisch أَىْ. In dem Substantiven angehängten *ē* vor Relativsätzen sehe ich immer noch das يای وحدت. Dass es auch an Plurale tritt, z. B. *kasānē ki*, spricht nicht dagegen, denn auch sonst kann man ja z. B. *kasānē* ‚einige Leute' sagen. Gegen die Auffassung als Demonstrativ spricht erstens die Suffigierung, da die Demonstrativa im Np. vor das Substantiv treten, dann, dass *ē* (wie *īn*) auf das Nähere (*dieser*) weisen würde, während als Correlativa die aufs Fernere deutenden Demonstrativa (*der*, *jener*) zu dienen pflegen.

Ob das mp. Verbum *tōχš* (*tuχš?*) dem Aw. bloss entlehnt ist (298), weiss ich nicht, aber das np. Partic. *tuχšā* ist sicher nicht echt np., sondern aus der zoroastrischen Kirchensprache genommen; die Belegstelle dafür ist von einem Zoroastrier.

Bei *χvap* hätte (303) die jüdische Form *χufs* (כופסיר Jes. 56, 10 u. s. w.) erwähnt werden können, die S. 260 und 262 weniger zweckmässig schlechtweg als np. bezeichnet wird. Die übliche np. Form ist übrigens wohl nur *χuspaδ*, nicht *χusbaδ*.

Sehr dankenswerth ist die am Schluss gegebene alphabetisch geordnete Liste von Ideogrammen mit ihrer Aussprache in Pāzend und Transscription sowie den np. Aequivalenten. Nur ist zu bedauern, dass SALEMANN nicht auch die Nomina in dies Verzeichniss aufgenommen hat.

Da superflua non nocent, spreche ich dem Verfasser noch einmal ausdrücklich meinen Dank für sein bedeutendes Werk aus.

Strassburg i. E.

[1] In den neusyr. Dialecten des Ostens hat diese Passivconstruction die active völlig verdrängt.

Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra.

Von

Theodor Zachariae.

In meiner Uebersicht über die lexicographische Litteratur der Inder (in Bühlers *Grundriss* I, Heft 3 B, Seite 32 f.) habe ich über die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra, vom Nighaṇṭuśeṣa abgesehn, nur einen kurzen Bericht liefern können, da mir die Texte in schlechten Ausgaben vorlagen, und da mir zu der Zeit, wo ich jene Uebersicht schrieb, handschriftliches Material nur in geringem Maasse zugänglich war. Und doch hätten die Nachträge zum Abhidhānacintāmaṇi eine genaure Behandlung wohl verdient. Was ich früher versäumt habe, will ich jetzt nachholen. Ich benutze dazu hauptsächlich die folgenden Handschriften, die sämtlich aus der Bibliothek des Deccan College in Puna stammen:

1. Sammlung von 1875—76 Nr. 772: der Śeṣasaṃgraha des Hemacandra; 7 Blätter; die ersten beiden Blätter fehlen. Am Schluss: *samāptā ceyaṃ catvāriṃśadadhikacaturdaśaśatajinabhavanavidhāpanasāvadhānamānasaśrī Kumārapāladeva nṛpadevapratibodhikāriśrī Hemacandrasūri viracita* (*°tā?*) *saśeṣā Nāmamālā.*

2. Sammlung von 1872—73 Nr. 191: der Commentar des Vallabhagaṇi zum Śeṣasaṃgraha des Hemacandra; 39 Blätter.

3. Sammlung von 1873—74 Nr. 285: der Śiloñcha[1] des Jinadeva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagaṇi; 20 Blätter,

[1] Eine andere Handschrift des Śiloñcha ist verzeichnet bei Abaji Vishṇu Kathavate, *Report on the search for Skr. MSS.*, Bombay 1901, p. 21.

von denen nur das letzte von einer älteren Hand geschrieben ist; Blatt 1—19 sind von einer späteren Hand ergänzt und daher bei Weitem nicht so correct wie Blatt 20.

4. Sammlung von 1875—76 Nr. 773: die Śeṣasaṃgrahanāmamālā des Sādhukīrti; 41 Blätter. Die sehr schön geschriebne Handschrift trägt das Datum Saṃvat 1744 *varṣe dvitīya āṣāḍhasudi 8 budhavāre*. Die vorliegende Copie — *pratir*[1] *iyam* — des Werkes ist gefertigt von Amaranandanagaṇi, einem Schüler des Rājasundaragaṇi.

Die genannten Handschriften werden aufgeführt in dem unentbehrlichen Catalogue of the Collections of MSS. deposited in the Deccan College by Śrīdhar R. BHANDARKAR, Bombay 1888, pp. 51. 68. 118; die beiden ersten Handschriften und die letzte auch in AUFRECHTS *Catalogus Catalogorum.*

Der Śeṣasaṃgraha des Hemacandra

liegt gedruckt vor in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von BÖHTLINGK und RIEU (St. Petersburg 1847) S. 421 ff. und in dem Bombayer Abhidhānasaṃgraha, Band II (1896), Nr. 7. Der Titel des etwas mehr als 200 śloka umfassenden Werkes lautet kurz Śeṣāḥ (so BÖHTLINGK a. a. O.), oder Śeṣasaṃgraha, oder auch Śeṣasaṃgrahasāroddhāra.[2] Der Titel Abhidhānacintāmaṇipariśiṣṭa in der Bombayer Ausgabe ist ohne Zweifel erfunden. BÜHLER (Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemacandra S. 33. 44. 82) nennt das Werk Śeṣākhyā Nāmamālā. Diese Bezeichnung ist dem ersten Verse des Werkes entnommen (siehe unten).

---

[1] *prati* = *pratikṛti*, Copie: WEBER, *Verzeichniss* II, 1135, n. 1. Der Ausdruck *prati* begegnet auch im *Prabandhacintāmaṇi* p. 99, 16 (*prathamādarśaprati*); 100, 11 (*mūlaprati*). TAWNEY in seiner Uebersetzung des Prabandhacintāmaṇi p. 60, n. 3 vergleicht Gujarātī und Marāṭhī *prata* ‚copy of a book‘.

[2] So z. B. in der HULTZSCH'schen Handschrift Nr. 147 (siehe *ZDMG.* 40, 16), die sich jetzt in Oxford befindet und das Datum Saṃvat 1453 trägt. Nach dem mir bekannten handschriftlichen Material ist der Śeṣasaṃgrahasāroddhāra von dem Śeṣasaṃgraha nicht verschieden. Anders AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, pp. 662. 768.

Die Śeṣāḥ sind entweder als selbständiges Werk in den Handschriften überliefert, oder sie finden sich in den Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi, an den Stellen wohin sie gehören, eingefügt. BÜHLER lässt es dahingestellt sein, ob die Śeṣāḥ ursprünglich ein selbständiges Werk waren (a. a. O., S. 44). Ich möchte mit BÖHTLINGK (Vorwort zum Abhidhānacintāmaṇi S. VII) annehmen, dass die Śeṣāḥ ein selbständiges Werk bilden. Ein solches Werk muss einen Einleitungsvers haben. Dass er in den beiden Ausgaben fehlt, liegt nur daran, dass der Text der Śeṣāḥ hier aus Handschriften des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi ausgezogen (*úddhṛta*) ist. In den Handschriften des Śeṣasaṃgraha lautet der Einleitungsvers:[1]

praṇipatyārhataḥ siddhasāṅgaśabdānuśāsanaḥ |
śeṣākhyanāmamālāyā nāmāni pratanomy aham ||

Ueber die Quellen, die er für seinen Śeṣasaṃgraha excerpiert hat, hat sich Hemacandra nicht näher ausgesprochen. Waren es Quellen, die ihm erst nach dem Abschluss des Hauptwerkes, des Abhidhānacintāmaṇi, bekannt wurden, oder waren es dieselben Quellen, die er für das Hauptwerk benutzte? — BÜHLER hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Śeṣākhyā Nāmamālā in sehr auffälliger Weise mit der älteren Vaijayantī des Yādavaprakāśa übereinstimmt (a. a. O., S. 33 f. 82; vgl. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1894, S. 822 f.). Dem gegenüber muss jedoch betont werden, dass Hemacandra sicher noch eine Reihe andrer, wie es scheint gänzlich verlorener, Quellen excerpiert hat.

Hemacandra überliefert in seinem Werke eine grosse Anzahl von seltnen,[2] bis jetzt zu einem grossen Theile unbelegbaren Wörtern.

[1] Dieser — von Vallabhagaṇi ausführlich commentierte — Vers ist bereits mitgetheilt worden z. B. von WEBER, *Verzeichniss* II, 258, der auch bemerkt hat, dass das erste Hemistich mit dem ersten Hemistich des Abhidhānacintāmaṇi identisch ist.

[2] Hierher gehört z. B. das aus dem Werktitel Bharaṭakadvātriṃśikā bekannte Wort *bharaṭaka* Vers 90 ed. Bomb. (BÖHTLINGK: *bhaṭṭāraka*). Vgl. dazu AUFRECHT, Catal. MSS. Oxon. p. 155, *ZDMG.* 14, 576; WEBER, *Indische Streifen* I, 245. (*Bhaṭṭāraka* Hem. Śeṣāḥ 90 ed. BÖHTLINGK kann nicht richtig sein, weil das Wort bereits im Hauptwerk, Abhidh. 336, aufgeführt ist).

Um so mehr ist es zu bedauern, dass noch keine brauchbare Ausgabe des Werkes erschienen ist. BÖHTLINGKS Ausgabe ist nichts weiter als ein Abdruck der Śeṣāḥ nach einer einzigen, recht fehlerhaften Handschrift des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi, nebst Angabe der Strophen und Zeilen dieses Werkes, wohin die einzelnen Ergänzungen gehören. Doch muss, im Hinblick auf die lückenhafte Bombayer Ausgabe, anerkannt werden, dass BÖHTLINGK die Śeṣāḥ fast vollständig gegeben hat. Es fehlt — abgesehn vom Einleitungsverse, siehe oben — nur der erste Halbvers des Śeṣasaṃgraha:

nirvāṇe syāc chītībhāvaḥ śāntir naiścintyam antikaḥ.

Die Bombayer Ausgabe ist fast fünfzig Jahre später als die Petersburger erschienen. Man sollte meinen, die Bombayer Herausgeber, Paṇḍit Śivadatta und Kāśīnātha, hätten im Stande sein müssen, die Śeṣāḥ einigermassen correct und vollständig zu geben. Das ist aber keineswegs der Fall. Zunächst fehlt ein Halbvers hinter v. 28 (BÖHTLINGK), einer hinter 90ᵃ; zwei pāda fehlen hinter dem Worte *śeva* 195; nicht weniger als drei Halbverse sind hinter 143ᵃ ausgefallen. Auch die drei Halbverse, die am Schluss der Petersburger Ausgabe stehn, hätten gegeben werden sollen, obwohl der letzte śloka (*iyanta iti*), da er in den Handschriften mit *yad āhuḥ*[1] eingeleitet wird, dem Hemacandra eigentlich nicht gehört. Ferner vermisst man in der Bombayer Ausgabe ungern die Angabe der Stellen des Abhidhānacintāmaṇi, die die Śeṣāḥ zu ergänzen bestimmt sind. Endlich ist im Einzelnen Vieles verfehlt, wenn auch nicht geläugnet werden soll, dass die Bombayer Ausgabe, der Petersburger gegenüber, einen grossen Fortschritt bedeutet. In v. 44 ed. Bomb. werden als Beinamen des Śiva *bhūrir eko daśottamaḥ* gegeben. Man lese *ekādaśottamaḥ* (so richtig BÖHTLINGK). In v. 84 ed. Bomb. und BÖHTLINGK findet man *caṇḍako lāhalā* als Namen eines bestimmten musikalischen Instrumentes aufgeführt. Man ziehe die beiden Wörter in eins, *caṇḍakolāhalā*, zusammen, wie es BÖHTLINGK im Petersburger Wörterbuch unter *caṇḍakolāhalā* gethan hat; vgl. auch Vaijayantī 146, 252, wo

[1] *yad āhur uktavantaḥ prāñcaḥ;* Vallabhagaṇi.

OPPERT die richtige Lesung gibt. Unter den Wörtern für ‚Wind' v. 169 ed. Bomb. liest man *śucir vahālo naghaṭaḥ*. Die Wörter *vahāla* und *naghaṭa* (Varianten: *laghaṇṭa, laghaṭa*) sind neu. Die richtige Lesung ist *vaho lolaghaṇṭaḥ*;[1] vgl. schon BÖHTLINGK v. 170: *baho lolaghaṭaḥ*.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass auch die Bombayer Ausgabe unsren Anforderungen in keiner Weise genügen kann. Eine zuverlässige Ausgabe der Śeṣāḥ ist ein dringendes Bedürfniss. Ausserdem sollten alle Wörter, die Hemacandra überliefert, auch wenn sie sich nicht belegen lassen, in unsere Sanskritwörterbücher aufgenommen werden. BÖHTLINGK hat allerdings, soweit ich sehe, die meisten Śeṣa-Wörter in den Petersburger Wörterbüchern verzeichnet: aber viele erscheinen hier in ganz falscher Form[2] — was bei dem Zustand der Handschrift, die er benutzte, nicht zu verwundern ist. Eine ganze Anzahl von Wörtern und Bedeutungen, die Hemacandra thatsächlich überliefert, würden bei BÖHTLINGK auch dann fehlen, wenn er alle Śeṣa-Wörter, die er in seiner Handschrift vorfand, in seinen Wörterbüchern aufgeführt hätte. KIRSTE hat in dem Index zu seiner Ausgabe des Uṇādigaṇasūtra (1895) den neuen, d. h. den in BÖHTLINGKS kürzerem Wörterbuche nicht enthaltenen Wörtern ein Sternchen vorgesetzt. Bei einigen von diesen Wörtern sind die Sternchen insofern nicht ganz berechtigt, als die Wörter sämtlich in dem bereits 1847 herausgegebnen Śeṣasaṃgraha des Hemacandra vorkommen und mithin in den Petersburger Wörterbüchern stehn sollten. Wenn sie bei BÖHTLINGK fehlen, so erklärt sich das aus der schlechten Beschaffenheit seiner Handschrift,[3] die ihm die richtigen Wortformen nicht immer darbot. Oder BÖHTLINGK hat richtige Wörter vermutlich aus dem Grunde nicht in seine Wörterbücher aufgenommen, weil er die Formen für falsch hielt. Zuweilen

[1] *lolā ghaṇṭā asmāt, lolaghaṇṭaḥ;* Vallabhagaṇi.

[2] Aus *sneharekabhū* bei BÖHTLINGK (*PWB.*) mache man zwei Wörter: *snehu* und *ekabhū*. Auch die Bombayer Ausgabe der Śeṣāḥ hat noch die falsche Lesart: nur die Variante *snedur ekabhūḥ* kommt der richtigen Lesart ganz nahe.

[3] Vgl. BÖHTLINGK, Vorwort zur Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi S. x.

handelt sichs auch nur um Eigentümlichkeiten der Orthographie. Die Wörter, die ich mir notiert habe, sind die folgenden:[1]

**iḍvatsara* und **iḍāvatsara* (eine Art) Jahr, Hem. Uṇ. 439 (Commentar). Auch Śeṣasaṃgraha 25 (*idvatsara* die Ausgaben). Vgl. Böhtlingk unter *idāvatsara* und *idvatsara*.

**ucciliṅga* Granatbaum Uṇ. 105; auch Śeṣasaṃgraha 126, wo beide Ausgaben fehlerhaft sind (ed. Bomb. fast richtig *uccaliṅga*), und wo die Bedeutung des Wortes allerdings abweicht; siehe Böhtlingk unter *kūcchaliṅga*.

**uśas* Nacht Uṇ. 971: auch Śeṣasaṃgraha 18, wo Böhtlingk *umā*, die ed. Bomb. *uśā*. Man lese *uśāḥ*.

**ekānasi* ein Name der Stadt Ujjayanī Uṇ. 708; vgl. *ekānasī* ein Name der Göttin Durgā Śeṣasaṃgraha 55 ed. Bomb.; so auch Vallabhagaṇi, der sich ausdrücklich auf Uṇādigaṇasūtra 708 beruft. Dennoch könnte die von Böhtlingk gegebene Wortform *ekānaṃsā* die richtige Lesart sein.

**ghasuri* Feuer Uṇ. 699; auch Śeṣasaṃgraha 168, wo beide Ausgaben fehlerhaft. Die richtige Lesart steht in der Bombayer Ausgabe unterm Text (S. 6, Anm. 9).

**coraḍa*[2] Dieb Uṇ. 171; auch Śeṣasaṃgraha 93, in beiden Ausgaben.

**paṭṭisa*[3] eine Art Waffe Uṇ. 579; auch Śeṣasaṃgraha 147 (beide Ausgaben).

**bharbharī* Name der Lakṣmī Uṇ. 9; Śeṣasaṃgraha 76 (beide Ausgaben).

**mayuka* Hitze Uṇ. 51; vgl. *mayuka* Pfau Śeṣasaṃgraha 188 ed. Bomb.; Böhtlingk: *mayūka*. Vallabhagaṇi leitet *mayuka* von der Wurzel *mi „prakṣepaṇe“* ab (*minoty ahīn mayukaḥ*) und beruft sich dabei auf Uṇādigaṇasūtra 51.

---

[1] Den Śeṣasaṃgraha citiere ich immer nach der Ausgabe von Böhtlingk.

[2] Zur Bildung des Wortes vgl. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, §. 599.

[3] Zur Orthographie des Wortes vgl. *Gött. Gel. Anzeigen* 1898, 472.

**vappa* Vater Uṇ. 296; auch Śeṣasaṃgraha 116 ed. Bomb. (Böhtlingk: *vāpya*). Man vergleiche *vapra,*[1] das, nach den Lexicographen, auch ‚Vater' bedeuten soll. Einen Beleg — der ohne Zweifel aus der Maṅkhaṭīkā stammt — findet man im Commentar zum Anekārthasaṃgraha ii, 442.

**śiṅghānaka*[2] Rotz, Schleim Uṇ. 71. Auch Śeṣasaṃgraha 105, nach Vallabhagaṇi; die Ausgaben schreiben *siṃhānaka.*

**hanuṣa* ein Rākṣasa Uṇ. 557. Auch Śeṣasaṃgraha 36 ed. Bomb.; Böhtlingk: *danuṣa.*

Eine neue Ausgabe des Śeṣasaṃgraha wird sich, da selbst die ältesten mir bekannten Handschriften des Textes nicht frei von Fehlern sind, auf einen Commentar gründen und diesen Commentar vollständig zum Abdruck bringen müssen. Dass mehrere Commentare existieren, ist möglich; mir ist nur einer bekannt geworden,

Der Commentar des Vallabhagaṇi[3] zum Śeṣasaṃgraha, Śeṣasaṃgrahaṭīkā oder Śeṣasaṃgrahadīpikā genannt; verfasst im

[1] Es sei auch an *bappa* ‚Vater' erinnert, das auf Inschriften häufig vorkommt (z. B. *bappabhaṭṭārakapādabhakta* Epigraphia Indica iv, 144, 1); vgl. Fleet, The meaning of *bappa* and *bāva*, *Indian Antiquary* xv, 272 ff. (Corpus Inscriptionum Indicarum iii, 186 ff.). Fleet hat ganz übersehen, dass es einen Lexicographen gibt, der das Wort *bappa* mit der Bedeutung ‚Vater' überliefert. Hemacandra erklärt in seiner zu wenig gekannten und zu wenig benutzten Deśīnāmamālā p. 213, 3 ed. Pischel *bappa* mit ‚Soldat', fügt aber hinzu, dass das Wort nach Anderen ‚Vater' bedeutet. Vgl. noch *bāpo* (v. l. *bappo*) *vidvān bāpaputropi vidvān* der Vater ist gelehrt, der Sohn des Vaters ist auch gelehrt Prabandhacintāmaṇi 69, 10.

[2] Vgl. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen* S. 185.

[3] Ich nenne den Commentator Vallabhagaṇi im Anschluss an Goldstücker *Dict.* s. v. Abhidhānacintāmaṇi, an Bhandarkar, Report für 1883—84 S. 126, und an Aufrecht *Cat. Cat.* i, 555. Bei Aufrecht heisst er auch Vādiśrīvallabha und Śrīvallabha (l. c., p. 562. 674). Diese drei Namen sind Bezeichnungen ein und derselben Person und müssen daher bei Aufrecht zu einem einzigen Artikel vereinigt werden. Śrīvallabha ‚der Günstling der Glücksgöttin' ist ohne Zweifel der eigentliche Name unseres Commentators. Vgl. besonders śrīŚrīvallabhavācaka in dem fünften Vers am Schluss des Durgapadaprabodha bei Weber, *Verz.* ii, 251 und in dem zweiten Einleitungsvers zum Sāroddhāra bei Bhandarkar, Rep. für 1883—84 S. 438.

Jahre[1] Saṃvat 1654 = A. D. 1598 in der Stadt Vikramapura[2] unter der Regierung des Fürsten Rājasiṃha.[3] Diese genauen Angaben finden sich in einer aus 28 Versen bestehnden Praśasti, die Vallabhagaṇi seinem Commentare angefügt hat. Von weiteren Mitteilungen aus dieser Praśasti kann ich hier absehn. Die Namen,[4] die Vallabhagaṇi nennt, und die Thatsachen, die er anführt, sind fast alle bereits bekannt aus seiner Praśasti zum Sāroddhāra,[5] aus

[1] In Worten: *śatānandamukha* (4) *indriya* (5) *īśaputrānana* (6) *abja* (1). Zur selben Zeit — und an demselben Orte (Vikramanagara) — schrieb Jñānavimalagaṇi, der Lehrer des Vallabhagaṇi, den Commentar zum Śabdabhedaprakāśa des Maheśvara: KIELHORN, *Ind. Ant.* XIX, 39, Nr. 77. Auch die Commentare des Guṇavinaya und des Sumativijaya zum Raghuvaṃśa sind in Vikramanagara entstanden: *Notices of Skr. MSS.* IX, 152 f.; Raghuvaṃśa ed. G. R. NANDARGIKAR, Bombay 1891, Preface, p. 12.

[2] *śreṣṭhe pure Vikramanāmadheye.* Unter Vikramapura ist Bikaner zu verstehn (so schon PETERSON, *Second Report,* p. 65), wo ein Rājasiṃha von 1573—1631 regierte: siehe PRINSEP, *Useful Tables* ed. THOMAS p. 259, und TOD bei WEBER, *Verz.* II, 1207 (Zusatz zu S. 268). — Ist Vikramapura (°nagara u. s. w.) jemals s. v. a. Ujjayinī? An der einzigen Stelle, die BÖHTLINGK unter Vikramapaṭṭana = Ujjayinī citiert (HALL, *Contribution* p. 71), ist unter der Stadt des Vikrama sicher Bikaner zu verstehn: denn der König Gajasiṃha von Vikramapaṭṭana, den HALL nennt, regierte zu der von HALL angegebenen Zeit (1774) in Bikaner; siehe PRINSEP a. a. O. und vgl. auch HALL a. a. O., p. 202. Man berichtige danach die Angabe, dass Vikramapaṭṭana = Ujjayinī ist, in den *Notices of Skr. MSS.* II, 250 und bei AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, 502. — Vikramapura ist nicht der ständige Wohnort des Vallabhagaṇi gewesen. Seinen Commentar (Durgapadaprabodha) zum Liṅgānuśāsana des Hemacandra schrieb er in Yodhapura unter der Regierung des Sūryasiṃha im Jahre 1605, den Commentar (Sāroddhāra) zum Abhidhānacintāmaṇi ebendaselbst im Jahre 1611; s. WEBER, *Verzeichniss* II, 250 f. und BHANDARKAR, Report für 1883—84, p. 126.

[3] *śrīvikramavaṃśodbhavasadvikramarājasiṃhanṛpurājye.* Wörtlich dieselbe Angabe (man setze nur *nṛpa* für *nṛpati* ein) in Vers 15 der Praśasti des Guṇavinaya zu seiner Damayantīcampūṭīkā, bei BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, p. 451. Die Worte bedeuten aber sicher nicht ,while Vikramarāja of the family of Vikrama was king', wie bei BHANDARKAR p. 143 übersetzt ist. — Ueber Rājasiṃha (Rāī Singh), der ein General in der Armee des Grossmoguls Akbar und mit diesem auch verschwägert war, sind wir namentlich aus muhammedanischen Quellen unterrichtet; vgl. z. B. Āīn ī Akbarī, translated by BLOCHMANN, I, 357 ff. Kurz über Rājasiṃha MALLESON, *An historical sketch of the native states of India* (1875), p. 112—13.

[4] Vallabhagaṇi führt die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharataragaccha auf: Abhayadeva; Jinahaṃsa, Jinamāṇikya, Jinacandra, Jinasiṃha, Jinarāja.

[5] Mitgeteilt von BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 438 f.; vgl. S. 126.

der Praśasti (*svakīyagurupaṭṭāvalī*) des Jñānavimalagaṇi zur Śabdaprabhedaṭīkā,[1] sowie aus verschiednen anderen Quellen.[2] Die Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭīkā und die eben genannte Praśasti des Jñānavimala — der der Lehrer des Vallabhagaṇi ist — sind besonders nahe verwandt; sie stimmen sogar in einzelnen Ausdrücken fast ganz miteinander überein.[3] Vermutlich haben wir in den beiden Praśasti eine gemeinsame Arbeit des Jñānavimala und seines Schülers Vallabhagaṇi zu sehen.

Der Commentar des Vallabhagaṇi ist nicht viel mehr als 300 Jahre alt, ja er steht unsrer Zeit näher als der des Hemacandra. Es kann daher zweifelhaft erscheinen, ob dem Commentator so gute, alte Handschriften vorgelegen haben, dass er eine brauchbare Arbeit liefern konnte. Bis aber alte Palmblatthandschriften des Śeṣasaṃgraha, oder die Quellen, die Hemacandra excerpierte, bekannt geworden sind, werden wir uns auf die Arbeit des Vallabhagaṇi verlassen müssen und, wie ich glaube, auch verlassen können. Mit peinlicher Genauigkeit erklärt er jedes einzelne Wort unter Berufung auf die grammatischen Werke des Hemacandra (Haimavyākaraṇoṇādidhātupārāyaṇāni). Er erwähnt öfters Varianten (*pāṭhāntara*), woraus hervorgeht, dass er mehr als eine Handschrift des Textes benutzt hat. Einmal erwähnt er einen alten Codex, *purātanādarśa*.[4]

---

[1] Mitgeteilt von PETERSON, *Second Report*, S. 126 ff. (vgl. S. 65 f.) und von WEBER, *Verzeichniss* II, S. 266 ff.

[2] Vgl. z. B. die Paṭṭāvalī in der Praśasti, die BÜHLER, *Epigraphia Indica* I, 319 ff., herausgegeben hat. Diese Praśasti enthält zwei Daten: Montag, d. 11. November 1594, und Donnerstag, d. 13. Mai 1596 (KIELHORN, *Indian Antiquary* XX, 141). Die Abfassung der inschriftlich erhaltenen Praśasti ist nur durch eine kurze Spanne Zeit von der Abfassung der Śeṣasaṃgrahaṭīkā getrennt.

[3] Auch Vers 1—4 der Praśasti zur Damayantīcampūṭīkā des Guṇavinaya (BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 450 f.) und Vers 1—4 der Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭīkā sind fast gleichlautend.

[4] Vallabhagaṇi zu *vaiśākhe tūccharaḥ* (Śeṣasaṃgraha 22 BÖHTLINGK, wo *nūttharaḥ*): *vaiśakhī paurṇamāsy asya vaiśākhas tatra | ucchritāni śarāṇi śarakaṭavanāni yasmin sa uccharaḥ | kutracit purātanādarśe ca ucchirās tatredaṃ vyākhyānam | uccaiḥ śiro'sya ucchirāḥ | brahmasabhāyāṃ mūrtimattvān māsānām iti.* Das fragliche Wort lautet in der ed. Bomb.: *utsara;* ebenso in dem Lexicon des Demetrios Galanos (nach BÖHTLINGK). In der Vaijayantī lautet es *ucchuna*: siehe *Gött. Gel. Anz.* 1894, 820, n.

Die Werke und Schriftsteller, auf die sich Vallabhagaṇi in seinem Commentar beruft, sind die folgenden:

Ajaya, Amara, Amaraṭīkā, Indu, Kavikalpadrumadhātupāṭha, Kṣīrasvāmin, Khaṇḍakhādyaka (°vādyaka MS.), Gītā, Gauḍa, Durga, die Nairuktāḥ, verschiedene Purāṇa (beim Namen werden genannt: Nāradīya,[1] Padmapurāṇa, Bhāgavata, Mārkaṇḍeya, Viṣṇupurāṇa), Bhāguri, Bhārata, Bhārgava(?), die Bṛhadvṛtti zum Siddhahemacandravyākaraṇa, Bhoja, Maṅkha, Manu, Maheśvara (Viśvakośa), Mālā, Vanamālā, Varāhamihira, Vācaspati, Vaijayantī, Vaijayantīkāra, Vyāḍi,[2] Śrīpati, Halāyudha.

Der Śiloñcha des Jinadeva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagaṇi.

Der Śiloñcha ist bis jetzt, meines Wissens, zweimal gedruckt worden: in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen, Calcutta 1878, S. 219 ff., ohne Nennung des Verfassers (‚ed. Calc.'), und im Abhidhānasaṃgraha, Nr. 11, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1896 (‚ed. Bomb.').

Der Autor, Jinadeva, hat seinen Namen und das Datum der Abfassung seines Werkes in einem Schlussverse angegeben, der in

[1] Der Monat Kārttika heisst *sairin* (Śeṣaṃgraha 23), weil in diesem Monat Pflüge (*sīra*) geschenkt werden; Vallabhagaṇi: *Kārttikamāse hi Śaivaśāsane balīvardayotritānāṃ halānāṃ dānaṃ dīyate; yad uktaṃ Nāradīyapurāṇe: ekāntaropavāseṣu sīrāṇy aṣṭau pradāpayet | savastrāṃ kāñcanopetāṃ śayyāṃ cālaṃkṛtāṃ śubhām iti.* (Der Ausdruck *ekāntaropavāsa* begegnet auch Prabandhacintāmaṇi 43, 16.) Ueber die Sitte, auf die Vallabhagaṇi anspielt, habe ich nichts ausfindig machen können. Doch vgl. immerhin BÜHLER, *ZDMG.* 46, 78 = *Epigr. Indica* II, 265; KERN, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* II, 266 n.; 367. Ueber ein *halapaṅktidāna* vgl. Hemādri I, 291 ff. (Auszug aus dem Bhaviṣyottarapurāṇa).

[2] Bei der Erklärung des Wortes *puṣkara* ‚Sonne' citiert Vallabhagaṇi aus Vyāḍi: *Suṣumṇādyāś ca nāḍyosya puṣṇanti satataṃ grahān*; und gleich darauf bei der Erklärung von *brahman* ‚Sonne': *ṛtubhedāt punas tasyā' tiricyante ca raśmayaḥ | śatāni dvādaśa madhau trayodaśaiva mādhave | caturdaśa punar jyeṣṭhe nabhonabhasyayos tathā | pañcadaśaiva tv āṣāḍhe ṣoḍaśaiva tathāśvine | kārttikike tv ekādaśa śatāny evaṃ tapasy api | mārge tu daśa sārdhāni śatāny evaṃ ca phālgune | pauṣa eva paraṃ māsi sahasraṃ kiraṇā raveḥ.* Diese Citate beweisen, dass das Lexicon des Vyāḍi sehr ausführlich gewesen sein muss; vgl. BÜHLERS *Grundriss* I, 3 B, Seite 7.

der ed. Calc. gänzlich fehlt und in der ed. Bomb. folgendermassen lautet:

Vaikrame 'bde trivasvindumite(?) *rādhādyapakṣatau* |
grantho 'yaṃ dadṛbhe śrīmajjinadevamunīśvaraḥ ||

Im vierten pāda schreibe man *Jinadevamunīśvaraiḥ* und das Datum ändre man um in *triviśvendra* (*tri* = 3, *viśva* = 3, *indra* = 14). Der Śiloñcha ist demnach im Vikramajahre 1433 = A. D. 1376—77 abgefasst.

Es fragt sich jetzt: mit welchem von den verschiednen Trägern des Namens Jinadeva, die Klatt in seinem Jaina-Onomasticon (1892) S. 23 aufführt, haben wir unsren Autor zu identificieren? — Vallabhagaṇi im Commentar zum Śiloñcha bezeichnet den Jinadeva als einen Schüler des Jinaprabha aus dem Vṛddhetara-Kharataragaccha. Wenn wir annehmen dürfen, dass in diesem Gaccha-Namen *vṛddhetara* ‚vom alten verschieden' für *laghu*[1] gebraucht ist, so kann Vallabhagaṇi nur den Jinadeva im Auge haben, der, nach Klatt, dem Laghu-Kharataragaccha angehört, zwischen Jinaprabha und Jinameru steht und der dritte Nachfolger des Jinasiṃha ist. Dieser Jinasiṃha gründete die Laghukharataraśākhā im Jahre Saṃvat 1331 (Klatt, *Ind. Ant.* xi, 249; Weber, *Verzeichniss* ii, 1046). Die einzige Quelle, wo Klatt den Jinadeva aus dem Laghukharataragaccha gefunden hat, ist die Praśasti des Cāritravardhana zu seiner Raghuvaṃśaṭīkā, in der Ausgabe des Raghuvaṃśa von G. R. Nandargikar,[2] Poona 1885, *Preface*, p. 4. Hier findet sich die folgende Liste von Lehrern mitgeteilt: Jinasiṃha, Jinaprabha, Jinadeva, Jinameru, Jinahita, Jinasarva, Jinacandra, Jinasamudra, Jinatilaka, Jinarāja. Das Datum, das Klatt für Jinadeva gibt (about Saṃvat 1385), scheint mir etwas zu hoch gegriffen zu sein. Nicht nur deshalb, weil der Śiloñcha des Jinadeva erst vom Saṃvat-Jahre 1433 datiert ist: schon die Zeit des Jinaprabha, des Lehrers des Jinadeva, ist von Klatt nicht richtig angesetzt worden. Nach Onomasticon S. 12 (vgl. *Ind.*

---

[1] Vgl. *laghu* ‚jünger' bei Böhtlingk; z. B. in *laghubhrātṛ*.

[2] Ich benutze die zweite Auflage dieser Ausgabe, Bombay 1891. Vgl. daselbst Seite 11, Anmerkung.

Ant. 23, 171) lebte und schrieb Jinaprabha, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller,[1] zwischen Saṃvat[2] 1349 und 1369. Danach PETERSON, *Fourth Report* (1894) p. XXXVII: His (Jinaprabha's) known dates range from Saṃvat 1349 to Saṃvat 1369. Allein PETERSON selbst hat diese Angabe bald darauf, *Fifth Report* (1896) p. XXII, richtig gestellt, ebenso auch BÜHLER in einer seiner letzten Arbeiten: A Legend of the Jaina Stūpa at Mathurā, Wien, 1897, S. 2 f. = *Indian Antiquary* 27, 50 f. (vgl. daselbst auch 26, 194). Der Tīrthakalpa des Jinaprabha ist nach BÜHLER zwischen den Jahren Saṃvat 1384 und 1389 abgefasst. Demgemäss muss Jinaprabha weiter hinabgerückt werden. Dasselbe, meine ich, wird auch von seinem Schüler Jinadeva und von dessen nächsten Nachfolgern zu gelten haben.[3]

Der Śiloñcha des Jinadeva umfasst 139 Verse. Der Stoff ist genau so angeordnet wie im Abhidhānacintāmaṇi; der Śiloñcha ist mithin in sechs kāṇḍa eingeteilt. Was den Inhalt des Werkchens betrifft, so hat sich Jinadeva darauf beschränkt, die Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi in Verse zu bringen.[4] Diese Zusätze — die von den eigentlichen, metrischen Śeṣāḥ verschieden sind und mit diesen nicht verwechselt werden dürfen — sind, mehr oder weniger vollständig, mitgeteilt in den Auszügen aus dem Commentar zum Abhidhānacintā-

---

[1] Die Nirṇaya Sāgara Press hat im Jahre 1900 angekündigt, dass der dritte Teil des Abhidhānasaṃgraha unter Anderem den bisher ganz unbekannten Haimānekārthasaṃgrahaśeṣa (also ein Supplement zu dem homonymischen Wörterbuch des Hemacandra), verfasst von einem Jinaprabhasūri, enthalten wird. Vermutlich ist dieser Jinaprabha mit dem Lehrer des Jinadeva identisch.

[2] Oder Saṃvat 1363—69, nach Onomasticon S. 40.

[3] Für Jinadeva und dessen Nachfolger — von Jinameru bis Jinarāja — gibt KLATT die Daten Saṃvat 1385, 1405, 1425, 1445, 1465, 1485, 1505, 1525, d. h. er teilt einem jeden zwanzig Jahre zu. Es versteht sich wohl von selbst, dass diese Daten nur annähernd richtig sein können, was ja auch KLATT unter Jinadeva, Jinacandra und Jinatilaka ausdrücklich bemerkt (Onomasticon S. 23. 18. 21).

[4] Vallabhagaṇi sagt bei der Erklärung des Titels Śiloñcha: *śilat uñche, śilyate śilaṃ kaṇiśādikaṃ śrīHemacandrācāryakṛtābhidhānacintāmaṇināmamālāvṛttyavasthitaśabdajātalakṣaṇaṃ, tasya uñchanaṃ cuṇṭanaṃ śiloñchaḥ.* (Beachte *cuṇṭana* und vgl. Haimadhātupārāyaṇa I, 204 p. 29, 1 KIRSTE.)

maṇi in Böhtlingks Ausgabe dieses Werkes S. 289 ff. und im Abhidhānasaṃgraha Nr. vi, Bombay 1896. Wir finden z. B. bei Böhtlingk S. 329 f. unter Strophe 338—40 die Nachträge *stanapo 'pi, kṣīrapo 'pi, yauvaniko*[1] *'pi, daśamīstha ity api.* Daraus hat Jinadeva folgenden Vers gemacht (Śilońcha 21):

stanaṃdhaye stanapaś ca kṣīrapaś cābhidhīyate |
tāruṇyaṃ syād yauvanikā daśamīstho jarattaraḥ ||

Die Verdienste also, die sich Jinadeva um die Sanskritlexicographie erworben hat, sind sehr gering, und seine Arbeit würde wahrscheinlich für uns ganz wertlos sein, wenn eine vollständige und zuverlässige Ausgabe der Abhidhānacintāmaṇivṛtti vorhanden wäre. Da Letzteres nicht der Fall ist, so wird es gestattet sein, hier zwei von den Wörtern, die Jinadeva überliefert, herauszuheben: *jhampāna* und *lumbi* (*lumbī*).

Das erste Wort wird im Śilońcha Vers 65 (*jhampānaṃ yāpyayānavat*) als ein Synonym von *yāpyayāna,* Sänfte, aufgeführt. Vallabhagaṇi leitet *jhampāna* von der Wurzel *jham* ‚essen' mit dem Suffix *āna* (Hem. Uṇ. 278) ab, wobei das *p* unerklärt bleibt. Ohne Zweifel gehört *jhampāna* zu der grossen Klasse von vulgären Wörtern, die ins Sanskrit eingedrungen sind; vgl. z. B. Temple, *Indian Antiquary* xi, 297[b]. Bekannt ist *jhampāna,* in der Form *jampāna,* aus der 25. Erzählung der Bharaṭakadvātriṃśikā, vgl. das *Verzeichniss der Oxforder Sanskrithandschriften* S. 156 und Weber, *Indische Streifen* i, S. 250. Dass *jhampāna* die richtige Form des Wortes ist, hat bereits Aufrecht im Festgruss an Rudolf v. Roth (1893) S. 129 bemerkt, der hinzufügt, dass das Wort so (*jhampāna*) im Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi und von Rāyamukuṭa im Commentar zum Amarakośa geschrieben werde. Was wir als selbstverständlich voraussetzen müssen, da die Abhidhānacintāmaṇivṛtti die Quelle des Śilońcha ist, wird uns hier von Aufrecht bestätigt: Hemacandra hat *jhampāna* im Commentar zu Abhidh. 758 als ein Synonym von *yāpyayāna* (und *śibikā*) ‚Sänfte' verzeichnet.

[1] Lies *yauvanikā.* So richtig Abhidhānasaṃgraha Nr. vi, p. 17, n. 9.

Ich wende mich zu *lumbi* (*lumbī*).

Das Wort *lumbī* ist, meines Wissens, zuerst im Saptaśatakam des Hāla (Leipzig 1881), Vers 322, aufgetaucht. In der Anmerkung zu der Stelle teilt WEBER mit, dass ‚das sonst unbekannte *luṃvī*' mit *stavaka* (Büschel) erklärt wird und meint, das Wort könne von der Wurzel *lamb* ‚herabhangen', mit Trübung des *a* zu *u*, herkommen.

LEUMANN im Glossar zum Aupapātika Sūtra (Leipzig 1883) S. 139 unter *piṇḍī* sagt, dieses Wort solle einen ‚dichten Strauss' bedeuten; es werde auch mit *lumbī* erklärt, ‚was aber selbst unbekannt ist'.

Hier will ich noch anführen, dass KONOW neuerdings in seiner Ausgabe der Karpūramañjarī (1901) S. 201 *lumbī* unter den seltnen und provinciellen Wörtern, die Rājaśekhara gebraucht, genannt hat. Ob gerade *lumbī* diese Auszeichnung verdient, muss ich dahingestellt sein lassen.[1]

Ich werde jetzt zeigen, dass *lumbi*[2] in BÖHTLINGKS Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi, St. Petersburg 1847, enthalten ist — freilich in corrupter Gestalt.

Hemacandra Abhidh. 1126 lehrt fünf Wörter mit der Bedeutung ‚Büschel, Blütenbüschel': *gucche gutsastavakagutsakāḥ* | *guluñchaḥ*[3]

---

[1] Dasselbe gilt von mehreren andren Wörtern, die KONOW anführt; vgl. z. B. zu *riñcholī* meine Bemerkungen in BEZZENBERGERS *Beiträgen* x, 132 f. Ebendaselbst Seite 128 habe ich für das von LANMAN (Karpūramañjarī p. 201) besprochene Wort *kālākṣarika* einen Beleg aus der Viddhaśālabhañjikā beigebracht.

[2] Zu dem Worte *lumbikā* im Petersburger Wörterbuch (auch Vaijayantī 147, 270) bemerke ich, dass es im Śeṣasaṃgraha 87 ed. Bomb. und bei Vallabhagaṇi *lambikā* lautet. Vgl. Hem. Dhātup. I, 766.

[3] Die Form dieses Wortes schwankt zwischen *guluñcha* und *guluccha*. Die Bildung der Form *guluñcha* wird von Hemacandra, Uṇ. 126, gelehrt; *guluccha* steht im Commentar zu Hem. Liṅg. I, 2 S. 33 FRANKE; so auch Pāiyalacchī 139 (aber v. l. *guluṃcha*). Die Form *guluñcha:* Trik. II, 4, 5 ed. Bomb., Hārāvalī 141 (ed. Bomb.) v. l.; Hem. Deśīnāmamālā p. 103, 5 *guluñcho guñcha iti saṃskṛtasamaḥ;* die hier erscheinende seltene Wortform *guñcha* (für *guccha*) auch Hāla 533 v. l. und Hem. Abhidh. 1126 ed. Bomb. (BÖHTLINGK: *guccha*). Ueber das Schwanken zwischen *ñch* und *cch* in den genannten Wörtern vgl. Pāṭhak, *Indian Antiquary* XI, 273, n., der für *piñcha* (statt *piccha*) eine seltsame Erklärung gibt, und PISCHEL, *Grammatik der Prākrit-Sprachen* §. 74 S. 67. Da ein Beleg für das seltne Wort *guluccha,* soviel ich sehe, noch nicht gegeben worden ist, so bemerke ich, dass es bei dem

(ed. Calc. und ed. Bomb. wohl richtiger: *guñche gucchastabakagutsakāḥ*). Im Commentar S. 392 BÖHTLINGK fügt er hinzu: *guluñchulañchī api*. Man verbessere *guluñchulumbī* und übersetze: auch *guluñchu* und *lumbi* bedeuten ‚Büschel'.

Die Verbesserung ist durchaus sicher: denn wir finden *lumbi* auch bei Jinadeva, Śiloñcha 100 f. Die ed. Calc. liest hier: *stavake punaḥ | vyaluṃvaluṃvau;* die ed. Bomb.: *stabake punaḥ | guluñchaluñchyau.*[1] In der mir vorliegenden Handschrift der Śiloñchaṭīkā sind vom Text nur die Worte *stabake punaḥ* erhalten; der Commentar aber — der besser, als die besten Handschriften des Textes, geeignet ist die Frage nach der richtigen Form eines Wortes zu entscheiden — lautet:[2]

guḍyate guluñchuḥ, kevayubhuraṇyvadhvaryvādaya iti upratyaye nipātyate (vgl. Hem. Uṇ. 126 und 746); *lubu tubuṇ ardane, lumbayati lumbiḥ, svarebhya ir iti iḥ* (Hem. Uṇ. 606). Vgl. Haimadhātupārāyaṇa I, 369 und X, 111, wo, wie hier, *lumbi* nach Hem. Uṇ. 606 gebildet wird.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch Sādhukīrti in der noch zu besprechenden Śeṣasaṃgrahanāmamālā für *lumbi* eintritt: *gucche tu guluñchur lumbir ity api* (IV, 131).

Das Wort *lumbi* gehört zu den Wörtern, bei denen Hemacandra schwankte, ob er sie für Sanskrit- oder Prākritwörter, für sogenannte deśīśabdās, halten und ausgeben, ob er sie in seine Sanskritwörterbücher oder in sein Prākritwörterbuch, die Deśīnāmamālā, aufnehmen sollte. Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 55 f. gegeben. Auch *lumbi* (*lumbī*) — sicherlich ein deśīśabda — erscheint nicht nur in dem Nachtrag zu Abhidh. 1126, wie gezeigt wurde, sondern auch Deśīn. VII, 28, wo das Wort zwei Bedeutungen, *sta-*

Mahākavi Māgha, Śiśup. XII, 37, vorkommt; vgl. auch Sahṛdayalīlā II, 12: *kusumagulucchaṃ stabakaḥ*.

[1] Die Wortform *guluñcha* kann hier unmöglich richtig sein, da Hemacandra Abhidh. 1126 diese Form bereits gelehrt hat. Das hätten die Bombayer Herausgeber des Śiloñcha bedenken sollen. Richtig ist allein *guluñchu* Schol. Hem. Abhidh. 1126 S. 392 BÖHTLINGK.

[2] Das Wort *stabaka* erklärt Vallabhagaṇi im Anschluss an Hem. Uṇ. 27.

baka ‚Büschel' und *latā* ‚Schlingpflanze', erhält. Als Autor gebraucht Hemacandra *lumbī* dementsprechend teils im Sanskrit, teils im Prākrit: im Pariśiṣṭaparvan VIII, 173. 174. 179, wie BÖHTLINGK[1] nachgewiesen hat, und im Kumārapālacarita I, 21, wo der Commentar das Wort mit *phalasamūha* erklärt.

Wenn Hemacandra *lumbī* im Sanskrit gebrauchte, so hat er darin, wenn ich nicht irre, einen Vorgänger gehabt. BÖHTLINGK, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* VII, 389, citiert ein Wort *lambī* ‚ein blühender Zweig' aus dem Haravijaya des Ratnākara (*surapādapalambamānalambīparāga*, der Blütenstaub der blühenden Zweige, die von den Götterbäumen herabhängen, 5, 87). Bedenkt man nun, dass der Haravijaya, wenigstens ursprünglich, in Śāradāschrift niedergeschrieben war, und dass in dieser Schrift *la* und *lu* leicht verwechselt werden können; ferner, dass die Erklärung von *lambī* mit *kusumamayī śākhā* in dem Commentar des Alaka sehr gut auch zu *lumbī* passt: so wird man mit mir geneigt sein, das sonst nicht vorkommende *lambī* Haravijaya 5, 87 in *lumbī* zu verbessern. Man nehme auch keinen Anstand, dem Ratnākara den Gebrauch eines deśīśabda zuzutrauen. Dieser Dichter hat sich nicht gescheut, eine ganze Reihe von deśīśabdās, von prākritischen Bildungen überhaupt,[2] in seinem grossen Kāvya zu verwenden. Vgl. Alaka zu Haravijaya 27, 15.

---

[1] *lumbī* ‚Frucht', Wörterbuch in k. F., V, 231. So auch CAPPELLER in seinem Sanskritwörterbuch. Richtiger übersetzt JACOBI in seiner Analyse des Pariśiṣṭaparvan S. 54 *mākandalumbī* Pariś. VIII, 173 (cfr. *āmralumbī* 179) mit ‚cluster of mangoes'.

[2] Hier eine kleine Blumenlese. Ratnākara gebraucht *gṛhacandra* Spiegel Haravijaya 35, 21 (vgl. PISCHEL in BEZZENB. *Beitr.* XIII, 4); *grahakallola* = Rāhu 15, 32. 44, 66 (s. meine Beitr. z. ind. Lex., S. 68); *cuḍulī* Feuerbrand 14, 60 v. l., *cuṭulī* 39, 22 v. l. (*Hem. Deś.* III, 15); *jharaṅka* Strohmann 17, 90 (*Hem. Deś.* III, 55); *tālūra* Strudel 22, 19. 30, 76. 34, 27 (*Hāla* 37); *mandira* = *manthānadhāraṇakaṭaka* (°*kuṭaka*?) 27, 15. 31, 48. 46, 26 (*Hem. Deś.* VI, 141, wo *mandīra* mit *manthāna* und *śṛṅkhala* erklärt wird; vgl. *Schol. Hem. Abhidh.* 1023, S. 384 BÖHTLINGK, wo *mandīra* für *mañjīra* zu lesen ist, und Hem. Śeṣāḥ 134 *nūpure tu pādaśīlī mandīraṃ pādanālikā*); *rasāyu* Biene 28, 30. 29, 14 (*Hem. Deś.* VII, 2 vgl. *Hem. Uṇ.* 1, Comm.); *ruñjita* Gebrüll 38, 66. 40, 48. 43, 81 (*Hem. Prākr.* IV, 57); *rola* Kampf 43, 120 (*Hem. Deś.*

Die beiden Ausgaben des Śiloñcha, die in Indien erschienen sind, und die ich oben genannt habe, sind sehr schlecht und fast unbrauchbar. Die ed. Calc. (1878) will ich mit Stillschweigen übergehn. Die ed. Bomb. (1896) ist wohl die schlechteste Ausgabe irgend eines Lexicons, die mir je zu Gesicht gekommen ist, — noch viel schlechter als die ed. Bomb. des Anekārthasaṃgraha (vgl. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 473 ff.). Allerdings haben die Bombayer Herausgeber nur eine, offenbar sehr fehlerhafte, Handschrift des Śiloñcha benutzt, und der Commentar des Vallabhagaṇi ist ihnen unbekannt geblieben. Dennoch hätten sie mit Hülfe des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi gar manchen Fehler ihrer Handschrift leicht und sicher verbessern können. Wie aus den übrigens spärlichen Anmerkungen in der ed. Bomb. hervorgeht, haben die Herausgeber zwar erkannt, dass Beziehungen zwischen Śiloñcha und Abhidhānacintamaṇi (richtiger: Abhidhānacintāmaṇivṛtti) bestehn, nicht aber, dass das Werkchen des Jinadeva nur eine Versificierung der Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar ist. Wer ein gutes Manuscript dieses Commentares besitzt, besitzt zugleich die Quelle des Jinadeva und ist im Stande, die Angaben dieses Lexicographen zu controlieren und die Fehler in einem Manuscript des Śiloñcha zu corrigieren.

Soll der Śiloñcha für die Sanskritlexicographie nutzbar gemacht werden, so wird er zunächst neu herausgegeben werden müssen. In der ed. Bomb. erscheint nur der erste Kāṇḍa in leidlich correcter Gestalt; in den übrigen Kāṇḍa ist fast jeder Pāda durch einen oder auch mehrere zum Teil sehr grobe Fehler entstellt. Nicht *anteṣad*, sondern *antiṣad* (so richtig ed. Calc.!) lautet das Synonym von *śiṣya*, das Jinadeva, Śiloñcha 6 ed. Bomb., überliefert. Ich bemerke beiläufig, dass *antiṣad* mit der Bedeutung ‚Schüler‘ in Jainaschriften nicht selten vorkommt; vgl. z. B. Weber, *Verzeichniss* II, 267, Vers 16.

VII, 15); *āluṅkhita* berührt 18, 48. 20, 43. 43, 219, *abhiluṅkhita* = *jvalita* 17, 62 (vgl. *Hem. Prākr.* IV, 182. 208); *vellahala* zart 24, 45. 27, 53 (*Hem. Deś.* VII, 96, Weber zu *Hāla* 599); *samudragṛhaka* Badehaus 32, 4 (Pischel, Bezzenb. Beitr. VI, 101); *saṃbharaṇa* = *saṃsmaraṇa* 38, 41 (Pischel, *Gramm. der Prākritsprachen,* S. 217).

Nach Śiloñcha 15 ed. Bomb. *ārdraśabdau śriyāṃ matau* sollten (die beiden Wörter) *ārdra* und *śabda* die Bedeutung Śrī haben. Man verbessere *ā-ī-śabdau* d. h. die beiden Wörter *ā* und *ī* vgl. Schol. Hem. Abhidh. 226.

Śiloñcha 61 lese man *paribarhaṇa* für *parivakarṇa* (vgl. Schol. Hem. Abhidh. 716), 68 *īlyām* für *ītmyām*.

Ueber *karṇo pāritre* 78 (lies *karṇo 'py aritre*) habe ich bereits in dieser *Zeitschrift* XIV, 231 gesprochen. Ebenso falsch ist auch *visphoṭo piṭake* 33, *viṣkambho kaṭako 'sya tu* 90, *māryo*[1] *puṣṭe* 111.

In dem Scholion zu Hem. Abhidh. 1369 (vgl. Abhidhānacintāmaṇi ed. Bomb. p. 52 n. 8) wird *anindriya* als ein Synonym von *manas* aufgeführt. Dementsprechend lese man Śiloñcha 125 *mano 'nindriyam api* statt *mano nendriyam api*. Auch in der corrupten Stelle Uṇādigaṇasūtra 952 p. 153, 2, wo *manas* erklärt wird, dürfte *anindriyam* zu lesen sein, nicht *antarindriyam*, wie KIRSTE (*Notes*, p. 180) vermutet.

Wenn ich sagte, dass der Śiloñcha des Jinadeva fast wertlos sei, so gilt das nicht auch von der Śiloñchaṭīkā des Vallabhagaṇi. Da Vallabhagaṇi jedes einzelne Wort des Textes, unter Berufung auf die grammatischen Werke des Hemacandra und andre Autoritäten, mit beispielloser Genauigkeit erklärt, so ist der Commentar für die Feststellung der Wortformen unentbehrlich. Eine neue Ausgabe des Śiloñcha, mit dem Commentar des Vallabhagaṇi, wäre erwünscht.

Vallabhagaṇi hat an seinen Commentar eine lange aus 28 Versen bestehnde Praśasti angehängt. Sie ist ihrem Inhalt nach, wie auch in einzelnen Ausdrücken, der oben besprochnen Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭīkā überaus ähnlich.[2] Nur der Vers, worin das Datum der Śiloñchaṭīkā gegeben wird, sei hier ausgehoben:

---

[1] Nach Vallabhagaṇi ist zu lesen: *mayur uṣṭre*; vgl. Abhidhānasaṃgraha Nr. 6, p. 48, n. 2 (*mayur ity eke*) und *Hem. Uṇ.* 726, wo *mayu* ‚Kameel' ebenfalls überliefert ist. Aber Vallabhagaṇi kennt auch die Form *marya* für *mayu* (oder *maya, Abhidh.* 1254). Diese Form *marya* finden wir im Scholion zu *Abhidh.* 1254, S. 400 BÖHTLINGK: *marya ity eke.*

[2] Die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharataragaccha nennt Vallabhagaṇi in der Praśasti zur Śiloñchaṭīkā: Abhayadeva, Jinavallabha, Jinadatta; Jina-

vedendriyarasapṛthvīsaṃkhye varṣe Sunāgapuranagare |
madhumāsādye pakṣe mūlārke saptamītithyām || 21 ||

Danach hat Vallabhagaṇi seinen Commentar Sonntag, den 19. März 1598 mit dem Nakṣatra Mūla, in der Stadt Sunāgapura, vollendet.[1]

Ich gebe noch ein Verzeichniss der Werke und Schriftsteller, die Vallabhagaṇi citiert:

Amara, Amaraṭīkā, Aruṇa, Indu, Indravyākaraṇa,[2] Utpala, Kātya, Kauṭalya (? Grammatiker), Kṣīrasvāmin, Gauḍa, Candra, Durga, Dramilāḥ, Dhanapāla, Dhanvantari, Nairuktāḥ, Bharata, Bhāguri, Bhoja, Manu, Mālā, Mālākāra, Muni, Yādava, Rakṣita (Durghaṭe Rakṣitaḥ), Vācaspati, Vāmana, Vikramādityakośa, Viśva, Vaijayantī, Vopālita, Vyāḍi,[3] Śāśvata, Sūdaśāstra, Halāyudha, Hārāvalī, Hugga.[4]

Die Śeṣasaṃgrahanāmamālā des Sādhukīrti.

Das Werk beginnt mit dem Verse

saṃdhāya hṛdi sarvajñaṃ śrīPārśvaṃ gurubhāratīḥ |
Abhidhānacintāmaṇeḥ kurvehaṃ Śeṣasaṃgraham ||

Danach ist der Śeṣasaṃgraha des Sādhukīrti eine Ergänzung zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra und verdient daher hier kurz besprochen zu werden.[5]

māṇikya, Jinacandra, Jinasiṃha, Jinarāja (Nr. 42—44. 60—63 bei Klatt, *Ind. Ant.* xi, 245 ff.).

[1] Professor Kielhorn hat die Güte gehabt, das Datum für mich zu berechnen. Wegen *mūlārka* verweist er mich auf *Epigraphia Indica* vi, p. 21, n. 5.

[2] Vallabhagaṇi zu Śiloñcha 60 *Hanūmān api Mārutau* citiert aus dem Indravyākaraṇa das Sūtra *kvacin matau dīrghaḥ.* Ueber das Indravyākaraṇa vgl. Kielhorn, *Ind. Ant.* xv, 181 ff.

[3] Zu Śiloñcha 68 citiert Vallabhagaṇi aus Vyāḍi: *nyubjaḥ khaḍgaḥ kaḍatalam,* mit dem Zusatz *sa ca deśyām api.* Vgl. dazu Böhtlingk unter *kaṭītala* und *kaḍitula*; Mahāvyutpatti 238, 23: *kaḍintala*; Sādhukīrti, Śeṣasaṃgrahanāmamālā iii, 199: *ilyāṃ nyubjaḥ khaḍgaḥ kaḍitalaṃ tathā.* Nach Hemacandra Deś. ii, 19 ist *kaḍatalā* eine krumme, einschneidige, eiserne Waffe.

[4] Vgl. meinen Aufsatz über den indischen Lexicographen Hugga, *WZKM.* xiv, 225 ff.

[5] Einen genauen Bericht über das Werk des Sādhukīrti zu liefern bin ich nicht im Stande, da mehrere Blätter der Handschrift so fest zusammengeklebt sind,

Das Werk ist, wie der Abhidhānacintāmaṇi, in sechs Abschnitte eingeteilt. Den breitesten Raum nehmen die Synonyma der Bäume, Sträucher u. s. w. ein, kurz die Wörter, die in ähnlicher Vollständigkeit sonst in den medicinisch-botanischen Specialwörterbüchern aufgeführt zu werden pflegen, und von denen Hemacandra selbst eine grosse Anzahl in seinem Nighaṇṭuśeṣa zusammengestellt hat. Das Werk des Sādhukīrti umfasst gegen 1500 śloka und ist somit beinahe so gross wie das Werk des Hemacandra, das es zu ergänzen bestimmt ist.

Ueber seine Quellen äussert sich Sādhukīrti nicht. Es liegt aber auf der Hand, dass er in erster Linie den Śeṣasaṃgraha des Hemacandra benutzt und verarbeitet hat. Auch andre Werke des Hemacandra gehören offenbar zu seinen Quellen: so die Abhidhānacintāmaṇivṛtti,[1] der Anekārthasaṃgraha, der Commentar zum Uṇādigaṇasūtra.[2] Ausserdem scheinen der Trikāṇḍaśeṣa und die Hārāvalī von Sādhukīrti excerpiert worden zu sein. Ob eine mittelbare oder unmittelbare Benutzung dieser Wörterbücher stattgefunden hat, lässt sich nicht feststellen. Andre Quellen, als die genannten, vermag ich mit Sicherheit nicht zu erkennen. Dass Sādhukīrti zu dem, was er bei seinen Vorgängern fand, eigne Zusätze gemacht hat, wird man ihm zutrauen dürfen.

Ebensowenig wie über seine Quellen äussert sich Sādhukīrti über die Zeit, zu der er lebte und schrieb. Wenigstens fehlt eine Praśasti in der mir vorliegenden Handschrift des Śeṣasaṃgraha. Dennoch lässt sich die Zeit des Sādhukīrti — vollständig: Vādīndra-

---

dass es nicht möglich ist, sie von einander zu trennen, ohne Papier und Schrift wesentlich zu beschädigen.

[1] So geht Śeṣasaṃgrahanāmamālā I, 5 *sādhau tapodhano yogī śamabhṛt kṣāntimān api* offenbar zurück auf Schol. Hem. Abhidh. 76, S. 296 BÖHTLINGK: *tapodhano yogī śamakṛt kṣāntimān ity ādīni yaugikāni nāmāni bhavanti.*

[2] In einem Nachtrag zu Hem. Abhidh. 366 überliefert Sādhukīrti III, 4 das den älteren Kośa fremde Wort *visaṃsthula* genau in der Orthographie, die im Uṇādiganasūtra 487 vorausgesetzt wird (siehe *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 467). Die Worte des Sādhukīrti lauten: *vyagre viśaṃsthulo binduyuktālavyaḥ sa dantyayuk.*

śrī-Sādhukīrtyupādhyāya[1] — ziemlich genau bestimmen.[2] Einer seiner Schüler, Sādhusundaragaṇi, der Verfasser des Uktiratnākara, Dhāturatnākara und Śabdaratnākara, versetzt ihn in der Praśasti[3] zu dem zuerst genannten Werke an den Hof eines Fürsten der Yavanas (*yavanapatisabhā*). Was für ein *yavanapati* gemeint ist, ergibt sich aus der Praśasti[4] zur Kriyākalpalatā,[5] dem Commentare des Sādhusundara zu seinem Dhāturatnākara. In Vers 16 teilt Sādhusundara mit, dass Sādhukīrti vom Kaiser Akbar den ehrenden Titel Vādīndra (Fürst unter den Disputanten) — den Titel also, den er thatsächlich führt — erhalten habe (*vādīndraṃ birudaṃ nṛpād Akabarāl lebhe samaṃ kovidaiḥ*). Sādhukīrti gehört danach der zweiten Hälfte des 16., vielleicht auch noch dem ersten Viertel des folgenden Jahrhunderts, an.

Aus dem reichen Inhalt der Śeṣasaṃgrahanāmamālā will ich hier ein Wort herausheben, — ein Wort, das ich schon früher zu besprechen Gelegenheit gehabt habe: *ogha*.

Hemacandra Anek. II, 574 ed. Calc. (vgl. 568 in meiner Ausgabe) schreibt dem Worte *pavitra* die Bedeutung *arghopakaraṇa* zu. In meinen Beiträgen zur indischen Lexicographie S. 88 habe ich gezeigt, dass die richtige Lesung vielmehr *oghopakaraṇa* ist, und dass der Commentator Mahendrasūri diesen Ausdruck folgendermassen erklärt: *oghopakaraṇam ūrṇātantusaṃtatinirmitaṃ Jainamunīnāṃ rajoharaṇam* d. h. das *ogha* (genannte) Geräthe[6] ist der

---

[1] So nennt sich Sādhukīrti in der Regel in den Unterschriften der einzelnen Kapitel. Ebenso wird er von seinem Schüler Sādhusundara genannt; vgl. z. B. *Notices of Skr.* MSS. VIII, 11, Nr. 2557.

[2] Siehe bereits PETERSON, *Fifth Report* (Bombay, 1896), p. LXXVIII f.

[3] Mitgeteilt von PETERSON, *Fourth Report* (Bombay, 1894), Extracts from MSS., p. 14.

[4] S. PETERSON, *Fifth Report*, p. 157 ff.

[5] Verfasst (vollendet) Saṃvat 1680 *śubhe dīpālikādine*. Ein Versehen ist es, wenn JACOBI *ZDMG*. 33, 697 die Abfassung des Dhāturatnākara ins 18. Jahrhundert setzt. Leider ist diese Angabe von AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, 272 wiederholt worden. Das richtige Datum, 1624 n. Chr., wird *Cat. Cat.* I, 725 gegeben.

[6] Ich fasse *oghopakaraṇa* wie *Merumahībhṛt* (Kirāt. 5, 1) ‚der Berg Namens Meru' oder *śamīlatā*; BENFEY, *Vollst. Grammatik* § 656, V; WHITNEY §. 1280, b.

aus einer Reihe von wollnen Fäden gefertigte Besen[1] der Jaina-Mönche. Die Richtigkeit von *ogha* bezweifelte Borooah in seinem Nānārthasaṃgraha (Calcutta 1884), *Notes*, p. 59. Er meint, gerade die Erklärung des Mahendra beweise, dass *argha* die richtige Lesung sei. Auch in der neuesten Ausgabe des Anekārthasaṃgraha, Bombay 1896, Vers 1175, ist wieder *arghopakaraṇa* zu lesen. Nur BÖHTLINGK hat dadurch, dass er **oghopakaraṇa* n. ‚als Erklärung von *pavitra* Besen' in sein kürzeres Wörterbuch v, 251 aufgenommen hat, meine Verbesserung anerkannt. Die Richtigkeit von *ogha* zu bezweifeln, wird auch einem europäischen Gelehrten nicht so leicht in den Sinn kommen. Wohl aber muss man sich die Fragen vorlegen: lässt sich *ogha* ‚Besen' erklären? Lässt sich das Wort noch anderwärts nachweisen? Diese Fragen hat Borooah weder gestellt, noch beantwortet. Um den oben berührten Einwurf des indischen Gelehrten zurückzuweisen, habe ich in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1885, 387 f. zwei Erklärungen von *ogha* aufgestellt. Von diesen halte ich jetzt nur noch die zweite für richtig. Danach ist *ogha* ein vulgäres Wort (Gujarātī?) für ‚Besen', das mit dem Sanskritworte *ogha* ‚Flut, Menge' nichts zu thun hat.[2] WILLIAM MILES, On the Jainas of Gujerat and Mārwār, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 350 gebraucht das Wort in der Form *owgha*, BURGESS, *Ind. Ant.* II, 17 in der Form *ughā*, derselbe *Ind. Ant.* XIII, 277 in der Form *ogha*. Wenn Hemacandra *pavitra* mit *oghopakaraṇa* erklärt, so bedient er sich dabei eines vulgären Wortes, wie er und andre Lexicographen auch sonst

---

[1] Zu welchem Zwecke die Jainas einen Besen tragen, sagt Mahendra nicht. Er setzt es bei seinen Lesern als bekannt voraus. Wir wissen es jetzt aus den Jainaschriften; vgl. z. B. *ZDMG.* 38, 3. 6. Aber lange vor dem Bekanntwerden der Jainalitteratur haben Europäer über den Besen der Jainas berichtet, über den Zweck zu dem er getragen, über das Material aus dem er gefertigt wird: so E. Pinheiro (Pinnerus), Van Twist, Philippus a SS. Trinitate. Ersterer, ein portugiesischer Jesuit, schreibt unter dem 3. September 1595 über die Jainas: Antequam sedeant, scopis gossypinis expurgant locum, ne fortuito casu vermiculum aliquem sessione sua opprimant et occidant. S. Jo. BAPT. PERUSCHI, *Historica relatio de magno Reg. Mogor,* Moguntiae 1598, fol. 28ᵃ, cfr. 21ᵃ.

[2] Zur Etymologie von *ogha* ‚Besen' vgl. die Mitteilung von PISCHEL, *GGA.* 1885, 388, n. 3. Mehr vermag ich, aus Mangel an geeigneten Hülfsmitteln, nicht zu geben.

bei den Worterklärungen öfters Prākritwörter, insbesondre deśīśabdās, verwenden. Vgl. z. B. Anek. iii, 22, wo *kālikā* = *dhūmarī*, Nebel, gesetzt wird. Weitere Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. 65 ff., Bezzenb. *Beitr.* x, 130 f., *Gött. Gel. Anz.* 1885, 391 ff. gegeben.

Wenn man von einer Bemerkung des Mahendra zu Anek. ii, 52 (*oghaḥ susādhūpakaraṇepi*) absieht, so war bis jetzt noch kein Lexicograph bekannt geworden, der das Wort *ogha* ‚Besen' überliefert. Jetzt kann ich mich auf Sādhukīrti berufen, der i, 8 die folgenden Synonyma von ‚Besen' (nämlich der Jaina-Mönche) aufführt:

rajoharaṇam oghaḥ syād dharmadhvajapavitrake.[1]

Ich halte es für nützlich, diese Wörter — mit Ausnahme des bereits behandelten *ogha* — der Reihe nach zu besprechen.

Rajoharaṇa ist von Böhtlingk, *Wörterbuch in kürzerer Fassung* v, 162, mit einem Sternchen versehen worden. Allein der Verweis auf meine Beitr. S. 88, den Böhtlingk gibt, genügt als Beleg vollkommen. Denn Mahendra a. a. O. verwendet das Wort *rajoharaṇa* ‚Besen' als selbständiger Autor.[2] Ausserdem kommt *rajoharaṇa* (prākr. *rayaharaṇa*) sehr häufig vor; das Wort ist vielleicht der gewöhnlichste Ausdruck[3] für ‚Besen' in der Jainalitteratur. Vgl. z. B. Hem. Pariśiṣṭaparvan xii, 125 ff.; Prabandhacintāmaṇi p. 206, 6. Mehr Stellen bei Weber, *Verzeichniss* ii, 1332 im Index. Einen Beleg hat Böhtlingk selbst schon gegeben. Er citiert: Hem. Par. 8, 76, unter *rajohara* Besen. Dies ist ein Versehen. An der angeführten Stelle steht nicht *rajohara*, sondern *rajoharaṇa*, und das Wort be-

[1] Dahinter steht: *oghānāma.* In dieser Weise werden in der Regel die einzelnen Synonyma mit einem Stichwort in *bhāṣā* versehen. So folgt auf die Wörter für die *mukhavastrikā*, das Mundtuch der Jainas (*mukhānantakaṃ tu mukhavastraṃ ca mukhapotikā* i, 8) das Stichwort *muhapatīnāma;* vgl. dazu *muhapattī Uvāsagadasāo* § 77, vulgär *mohomatī* bei Burgess, *Ind. Ant.* ii, 17. Der von Sādhukīrti gelehrte Ausdruck *mukhapotikā* findet sich bei Weber, *Verz.* ii, 884 *gṛhītarajoharaṇamukhapotikaḥ suśrāvakaḥ;* der Ausdruck *mukhānantaka* ist mir nicht vorgekommen.

[2] *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* i, Vorwort, Seite iii.

[3] Ein andrer gewöhnlicher Ausdruck ist z. B. *pādaproñchana* (prākr. *pāyapuṃchaṇa*): *Sacred Books of the East*, vol. xxii, p. xxviii.

deutet hier, wenn ich nicht irre, ‚das Fortwischen des Staubes,' vgl. *rayaharaṇaṃ karĕttā* im Anhang zur Ausgabe des Pariśiṣṭaparvan S. 8, 2, und *rajoharaṇa* ‚the act of sweeping' (?) Śikṣāsamuccaya p. 35, 8.

Rajoharaṇa findet sich auch in der Zusammensetzung *sarajoharaṇa* am Schluss des Ārhatadarśana im Sarvadarśanasaṃgraha,[1] in einem Verse, worin das, was den Śvetāmbara Jainas eigentümlich ist, kurz angegeben wird. Die Śvetāmbaras werden hier *sarajoharaṇāḥ* genannt. COWELL[2] übersetzt: The Śvetāmbaras are the destroyers of all defilement. Ich würde übersetzen: Die Śvetāmbaras sind mit einem Besen versehen, sie tragen einen (aus Wolle gefertigten) Besen. *Sarajoharaṇāḥ* steht im Gegensatz zu *picchikāhastāḥ* — wie die Digambaras gleich darauf im Sarvadarśanasaṃgraha bezeichnet werden —, d. h. The Digambaras carry peacocks' tails in their hands (COWELL). Der Besen ist der Śvetāmbara-Secte eigentümlich, die Digambaras bedienen sich, statt des Besens, eines Büschels zusammengebundener Pfauenfedern, einer *picchikā*, *māyūrapicchikā* u. s. f., vulgär *morpiñchi* BURGESS, *Ind. Ant.* XIII, 194. — Nicht nur etwa in Jainaschriften, sondern auch in der klassischen Sanskritlitteratur sehen wir den Digambara (Kṣapaṇaka, Nagnāṭaka) mit der *picchikā* auftreten: siehe z. B. Harṣacarita 54, 2. 168, 21 ed. Bomb., Kādambarī 31, 7 PETERSON, Prabodhacandrodaya 45, 12. 58, 10 BROCKHAUS,[3] Viṣṇupurāṇa III, 18 Anfang (WILSON, *Works* VIII, 207).

---

[1] In einem Auszuge aus dem Vivekavilāsa des Jinadattasūri (KLATT, *Onomasticon* p. 11). Vgl. ausser den Ausgaben des Sarvadarśanasaṃgraha namentlich BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 458 f. (hier Vers 48).

[2] In der Uebersetzung des Sarvadarśanasaṃgraha von COWELL und GOUGH, London, 1882, S. 62. Vgl. auch COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays* I², 452 (mir jetzt nicht zugänglich).

[3] GOLDSTÜCKER in seiner Uebersetzung des Prabodhacandrodaya (1842) S. 167 f. bemerkt: ‚Ein Büschel Pfauenfedern wird bei der Beschwörung für erforderlich gehalten und deshalb von denen getragen, die sich für Zauberer ausgeben. Besonders führen die Jainabettler einen solchen bei sich.' Es geht aus diesen Worten nicht deutlich hervor, ob es GOLDSTÜCKER bekannt war, zu welchem Zweck die ‚Jainabettler' eine *picchikā* tragen, ferner, dass die *picchikā* zur Ausrüstung speciell eines

Um meine Uebersetzung von *sarajoharaṇa* zu rechtfertigen, will ich hier[1] nur auf die Auseinandersetzung über die Jainalehre in der Ṣaṭdarśanasamuccayaṭīkā des Guṇaratnasūri[2] verweisen. Guṇaratna unterscheidet zwei Secten, die Śvetāmbaras und Digambaras. Dann fährt er fort: *tatra Śvetāmbarāṇāṃ rajoharaṇa-mukhavastrikālocādir liṅgaṃ colapaṭṭakalpādiko*[3] *veṣaḥ*[4] u. s. w. Charakteristisch ist also für die Śvetāmbaras in erster Linie das *rajoharaṇa,* der Besen, die *mukhavastrikā,* das Mundtuch, und der *loca,*[5] das Ausraufen der Haare. Guṇaratna hat das *rajoharaṇa* an die Spitze gestellt wie Jinadatta in dem Verse[6]

sarajoharaṇā bhaikṣabhujo luñcitamūrdhajāḥ |
Śvetāmbarāḥ kṣamāśīlā nissaṅgā Jainasādhavaḥ ||

COWELL beruft sich[7] wegen seiner Uebersetzung von *sarajoharaṇāḥ* mit ‚destroyers of all defilement‘ auf den *rajoharaṇadhārin* (= *vratin*) bei Halāyudha II, 189. Die Gleichung *rajoharaṇadhārin* = *vratin* stammt augenscheinlich aus dem Petersburger Wörterbuche,

---

Digambara gehört, und dass der Digambara im dritten Act des Prabodhacandrodaya aus diesem Grunde *sihisihaṇḍapicchiāhattho* auftritt. — Ob die *picchikā* der Digambaras und die *picchikā* der Zauberer oder Gaukler (*aindrajālika*) im Zusammenhang stehn, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] Vgl. im Uebrigen *GGA.* 1885, S. 387 n. 1. 3, S. 388 n. 2.

[2] Im Auszug bei WEBER, *Verz.* II, 182; vollständig bei PULLÉ, *Giornale della Soc. As. Italiana* VIII, 169 ff. (vgl. 162 ff.).

[3] Von diesen Kleidungsstücken handelt Sādhukīrti I, 9: *kalpas tu pracchadapaṭī* (*kalapaḍānāma*); *lomapaṭy aurṇikaḥ paṭaḥ* | *varṣākalpaḥ* (*lovaḍīnāma*); *kaṭīvastre colapaṭṭa iti smṛtaḥ* (*colavaṭānāma*) || Vgl. im Uebrigen JACOBI, *Sacred Books of the East* XXII, p. 67, n. 3; p. 73, n. 2.

[4] PULLÉ in seiner Paraphrase dieses Satzes, a. a. O., S. 162, sagt: Distintivo degli Śvetāmbara è un abito munito di un velo per tener la faccia monda dalla polvere. — Von alledem ist im Original schlechterdings fast gar nicht die Rede. Die *mukhavastrikā* wird vor den Mund gelegt, um zu verhindern, dass Insekten — *culex vel musca,* sagt der oben genannte Pinnerus — in den Mund gelangen.

[5] Im Prākrit *loya,* z. B. Kalpasūtra 116; = *keśotpāṭana,* Hem. Par. 8, 76. Vgl. auch WEBER, *Verzeichniss* II, 976, n.

[6] BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 459, Vers 48.

[7] Uebersetzung des Sarvadarśanasaṃgraha, p. 62 n.: *Sarajoharaṇāḥ* is explained by the *rajoharaṇadhārin* (= *vratin*) of Halāyudha, II. 189.

wo BÖHTLINGK, ich weiss nicht aus welchem Grunde, ein Fragezeichen hinter *rajoharaṇadhārin* gesetzt hat. — Wie ist *rajoharaṇadhārin* aufzufassen? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst die Stelle, wo das Wort vorkommt, einer kritischen Beleuchtung unterworfen werden müssen. Halāyudha II, 189 f. lautet bei AUFRECHT:

tapasvī saṃyataḥ śānto munir liṅgī yatir vratī |
rajoharaṇadhārī ca śvetavāsāḥ sitāmbaraḥ ‖ 189 ‖
nagnāṭo digvāsāḥ kṣapaṇaḥ śramaṇaś ca jīvako jainaḥ |
ājīvo maladhārī nirgranthaḥ kathyate sadbhiḥ ‖ 190 ‖

Es ist nun auffällig, dass sich in den bekannteren — mir zugänglichen — Kośa keine Stelle findet, die der ersten Strophe genau entspricht. Nur die zweite Strophe ist deutlich in der Vaijayantī des Yādavaprakāśa[1] reflectiert (202, 30 f.):

kṣapaṇaśramaṇau nagno nagnāṭaś ca digambaraḥ ‖
ājīvo jīvako jaino nirgrantho malavāry (!) *api* |

Yādava, dem Halāy. II, 190 vorgelegen haben wird, hat die versfüllende Phrase *kathyate sadbhiḥ* ausgeworfen und dafür *nagna* hinzugefügt, für *digvāsas* hat er das gewöhnlichere *digambara* eingesetzt und das Metrum geändert. Sonst vgl. noch Hārāvalī 115 ed. Bomb., wo *nagnāṭaka, nirgranthaka* (*nirgaṇḍaka* v. l.), *bhadanta* und *digambara*(*ka*) mit der Bedeutung *nagna* überliefert werden. Auf Hārāvalī 115 scheint, zum Teil, Sādhukīrti I, 6 zurückzugehen:

nagnāṭako bhadantaś[2] *ca niguṇṭakadigambarau* |
nagnaḥ kṣapaṇakaḥ kāryapuṭaḥ[3] *kṣapaṇa ity api* ‖

---

[1] OPPERT übersetzt im *Vocabulary of the Vaijayantī* die Wörter von *kṣapaṇa* bis *digambara* mit ‚naked', die Wörter von *ājīva* bis *malavārin* (!) mit ‚Jaina beggar'. *Maladhārin* (so ist bei OPPERT zu lesen!), eigentlich ‚Schmutzträger', ist eine sehr passende Bezeichnung eines Digambara Jaina; vgl. z. B. Prabodhacandrodaya 45, 10. Thatsächlich findet sich *Maladhārin* als Beiname nicht nur von Digambaras, sondern auch von Śvetāmbaras: vgl. z. B. PETERSON, *Third Report* (1887), p. 28 und namentlich die Mitteilungen von LEUMANN (nach KLATT), *Epigraphia Indica* III, 188 f.

[2] Hem. Uṇ. 222 *bhadanto nirgrantheṣu śākyeṣu ca pūjyaḥ*.

[3] Vgl. Hem. Anek. IV, 58.

Wenn sich wirklich kein Reflex von Halāy. II, 189 in den jüngeren Wörterbüchern finden sollte, so verdient der Umstand, dass die Strophe nicht in allen Handschriften steht, Beachtung. Die Strophe fehlt gerade in der ältesten, datierten, von AUFRECHT benutzten Handschrift; sie fehlt auch in der Ausgabe des Halāyudha im Ṣaṭkośasaṃgraha (BENARES 1873). Diese Ausgabe bietet auf S. 27 die 190. Strophe mit dem Stichwort *Jainanāma* und fügt dann noch eine Strophe, die ihrem Inhalt nach mit Str. 189 bei AUFRECHT übereinstimmt, hinzu (mit dem Stichwort *munināma*):

munis tapodhano hi syād virato 'kiṃcano vratī |
anagaraḥ[1] *pravrajitaḥ śvetavāsās tu saṃyataḥ* ‖ 198 ‖

Diese Strophe, die AUFRECHT in keiner von seinen sieben Handschriften gefunden hat, wird man, schon wegen des ganz unpassenden *tu,* für eine Interpolation erklären müssen. Thut man das aber, so ist es nur ein Schritt bis zu der Behauptung: auch Str. 189 bei AUFRECHT ist interpoliert.[2] Mindestens ist es sehr zweifelhaft, ob Halāyudha das Wort *rajoharaṇadhārin* wirklich überliefert hat.

Indessen, da sich das Wort in mehreren Handschriften des Halāyudha findet, und da es auch in unsre Sanskritwörterbücher aufgenommen worden ist, so muss es erklärt werden. Das ist sehr gut möglich, wenn man nur Halāy. II, 189 f. im Zusammenhang betrachtet. AUFRECHT im Glossar zum Halāyudha erklärt die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* mit ‚ascetic', ‚one who controls his passions' u. dgl.; *rajoharaṇadhārin* (*Glossary,* p. 319) bleibt unübersetzt; die

---

[1] Lies *anagāraḥ*, der Heimatlose. Dieses im Sanskrit noch nicht belegte Wort findet sich z. B. Hem. Par. 12, 317. In der heiligen Litteratur der Jainas ist *anagāra* (prākr. *aṇagāra*) sehr häufig.

[2] Ich kann nicht alle Gründe anführen, die mich bestimmen, Hal. II, 189 für eingeschoben zu erklären. Man beachte nur, dass die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* (mit Ausnahme von *liṅgin:* siehe unten) sämtlich auch anderswo im Halāyudha vorkommen, und zwar dort, wo man sie erwarten muss. Wenn der Sanskritcommentar zum Halāyudha veröffentlicht sein wird, wird sich eine kritische Frage wie die vorliegende leichter erledigen lassen. Die einzige Handschrift des Commentars die ich kenne beginnt erst mit II, 339. Ziemlich vollständig dürfte die Handschrift sein, die PETERSON, *Sixth Report* (1899), p. 94, verzeichnet hat.

Wörter ven *śvetavāsas* bis *śramaṇa* bedeuten nach AUFRECHT ‚a (naked) Bauddha mendicant', die Wörter von *jīvaka* bis *nirgrantha* bedeuten ‚a Jain mendicant' u. dgl. Diese Uebersetzungen können nur zum Teil richtig sein. Denn im Halāyudhakośa[1] ‚sehn wir im allgemeinen Artikelschluss und Schluss eines Verses oder Versteiles zusammenfallen'. Mit *nagnāṭa* Str. 190 beginnt ein neuer Artikel, eine neue Reihe von Synonymen. Die Wörter *nagnāṭa, digvāsas* u. s. w. bis *nirgrantha* sind Wörter für Jaina, und zwar insbesondre für Digambara Jaina. Man denke nur an den schmutzigen Nagnāṭaka, der mit einem Bündel Pfauenfedern in der Hand im Harṣacarita 168 auftritt, und vergleiche noch BÜHLER, *Ind. Ant.* VII, 28, WEBER, *Verz.* II, 956 n. Wir wenden uns zu Strophe 189. Die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* — auch *liṅgin*[2] — können alle ebenfalls auf Jainas bezogen werden: dass Śvetāmbara Jainas gemeint sind, scheint daraus hervorzugehn, dass die Strophe mit *śvetavāsāḥ sitāmbaraḥ* schliesst. Diese beiden Wörter bedeuten sicher nicht einen buddhistischen Bettler — wie AUFRECHT will —, sondern einen Śvetāmbara (weissgekleideten) Jaina.[3] Was *sitāmbara* betrifft, so habe ich auch BÖHTLINGK auf meiner Seite. Zum Ueberfluss will ich aber noch Belege geben: *śvetavāsas* = Śvetāmbara findet sich z. B. im Kupakṣakauśikāditya bei WEBER, *Verz.* II, 980; *sitāmbara* wird ebenso gebraucht im Prabandhacintāmaṇi 107, 16 und sonst oft. Es bleibt *rajoharaṇadhārin* übrig. Da das Wort nur durch das Flickwort *ca* von *śvetavāsas* getrennt ist, so wird man es als ein Synonym von Śvetāmbara anzusehn haben. Wer

[1] BÜHLERS *Grundriss* I, 3 B, Seite 10.

[2] Eigentlich einer, der die Abzeichen hat. Vgl. ausser der oben aus Guṇaratnasūri citierten Stelle namentlich LEUMANN in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Aupapātikasūtra S. 14 f.

[3] Irre ich nicht, so ist Halāy. II, 189 bei AUFRECHT und II, 198 im Ṣaṭkośasaṃgraha von einem Śvetāmbara Jaina interpoliert worden, der specielle Ausdrücke für *śvetāmbara* bei Halāyudha vermisste. (Man könnte den im Vivekavilāsa hinter Vers 48 eigeschobnen Vers *vrataśīlāḥ* zum Vergleich herbeiziehn; s. BHANDARKAR, *Rep.* für 1883—84, p. 459.) Warum Halāyudha — oder der Vorgänger, den er ausschrieb — die Digambaras bevorzugt hat, lässt sich nicht feststellen.

aber weiss, dass die Śvetāmbaras ein *rajoharaṇa*, einen Besen, tragen, dem ergibt sich die Erklärung des Wortes ganz von selbst: *rajoharaṇadhārin* ist = *sarajoharaṇa* und bedeutet eigentlich ‚Besenträger', genau wie *rajoharaṇadhāraṇa* ‚das Tragen des Besens' bedeutet in dem Verse (*ZDMG.* XXXVIII, 3):

jantavo bahavaḥ santi durdṛśā māṃsacakṣuṣām |
tebhyaḥ smṛtaṃ dayārthaṃ tu rajoharaṇadhāraṇam ‖

Die vorgetragne Erklärung von *rajoharaṇadhārin* habe ich bereits 1883 in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 88 angedeutet. Ich halte auch heute noch daran fest, obwohl vor Kurzem eine ganz andre Erklärung aufgestellt worden ist. *Rajoharaṇa* findet sich nämlich — wie BÖHTLINGK zuerst vor mehr als 25 Jahren im Pet. Wörterbuch unter *haraṇa* und dann wieder in der kürzeren Fassung VII, 370 angegeben hat — auch im Kauśikasūtra (13, 11). BLOOMFIELD in seiner Ausgabe des Kauśika p. LIII führt *rajoharaṇa* unter den Wörtern auf, which have not been found hitherto outside of the Kauśika. Dass das Wort *rajoharaṇa* ganz gewöhnlich ist, haben wir gesehn. Anders stehts mit der Bedeutung des Wortes im Kauśikasūtra. Die mehr oder weniger corrupten Commentare des Dārila[1] und Keśava erklären — wenn ich sie recht verstehe — *rajoharaṇa* mit *ākāśodaka*, das, wie z. B. *gaganāmbu*, ‚Regen, Regenwasser' bedeutet. Dementsprechend übersetzt CALAND in seinem vortrefflichen ‚Altindischen Zauberritual' (Amsterdam 1900) S. 26 *rajoharaṇa* mit ‚Regen'. Wenn sich aber CALAND auf *rajoharaṇadhārin* Halāy. II, 189, ‚welches *vratin* bedeutet', beruft und meint, dieser Ausdruck bedeute eigentlich ‚der den Regen erträgt', so kann ich dieser Auffassung nimmermehr zustimmen. Wäre es nötig, zu beweisen, dass *rajoharaṇa* (das was den Staub fortnimmt) ‚Regen' oder dgl. bedeuten kann, so läge es nahe, Kaccāyanappakaraṇa, Kibbidhānakappa I, 25 herbeizuziehn (*rajaṃ haratīti: rajoharaṇaṃ toyaṃ*). Siehe CHILDERS unter *rajoharaṇa*.

[1] *Raja udakam ucyate* bei Dārila habe ich nicht übersehn. Zu *rajas* ‚Wasser' vgl. GELDNER in den *Vedischen Studien* II, 265.

3**

Als Synonyma von *rajoharaṇa* überliefert Sādhukīrti noch *dharmadhvaja* und *pavitra*(*ka*). Ersteres Wort kann ich nur durch einen Hinweis auf Hem. Par. XII, 126 *tad rajoharaṇaṃ dharmadhvajam ādatsva me 'nagha* belegen. Interessant ist, dass Abul Fazl, ein Zeitgenosse des Sādhukīrti, *dharmadhvaja* gebraucht. Siehe Āīn i Akbarī, translated by JARRETT, vol. III (1894) p. 208: They [the Jain ascetics] carry a *Dharmadhvaja* made of woollen hairs like a tassel, bound with scarlet cloth and fixed in a wooden handle. As they constantly sit on the ground, they first gently sweep it with both hands that nothing may remain beneath.

Pavitra ,Besen' auch bei Hemacandra Anek. 3, 568. Der Commentator Mahendrasūri citiert als Beleg: *pavitrapāṇayo dvitrās tatrājagmur munīśvarāḥ*. Die Stelle stammt vermutlich aus einem der grossen Kāvya des Hemacandra. Im Anschluss an JACOBI, *Sacred Books of the East* 22, p. XXVIII mache ich noch darauf aufmerksam, dass *pavitra*, das Seihtuch, von Govinda zu Baudhāyanadharmaśāstra II, 6, 11, 24 mit ,a bunch of Kuśa grass for removing insects from the road' erklärt wird.

Verzeichniss der erwähnten oder besprochenen Wörter.

Halle a. d. S.

Bemerkungen zu Doughty's Travels in Arabia Deserta.

Von

J. J. Hess.

Doughty's Reisewerk ist von berufener Seite wiederholt besprochen und gewürdigt worden. Als Fundgrube sehr vieler Einzelheiten geographischer und kulturhistorischer Natur verdient es reiche Beobachtung eines Jeden, dem die Kunde Arabiens und des Arabischen am Herzen liegt. Leider ist aber seine Benutzung nicht wenig erschwert durch die eigenthümliche Art wie Doughty das Arabische transcribiert, sowie auch durch häufig bei ihm zu constatierende Fehler im Auffassen der gesprochenen Laute. Diese Unebenheiten werden in dem von kundigerer Hand revidierten Index nicht immer soweit ausgeglichen, dass über Form und Bedeutung der Wörter kein Zweifel mehr aufkommen könnte.

Ich glaube daher den Benutzern des Werkes einen Dienst zu erweisen, wenn ich für eine grössere Zahl von Wörtern des Doughty-schen Index die correcte Form und Bedeutung gebe. Meine Wortformen sind, wo nicht das Gegentheil gesagt ist, stets dem Dialecte der *Ġaḥṭân* entnommen. Die Lautschreibung ist die aus Gaspari's arabischer Grammatik bekannte, nur bemerke ich, dass palatalisiertes *k* und *ḳ* mit (stimmlosem) *ts* und (stimmhaftem) *dz*, das nicht palatalisierte *ḳ* mit *g* umschrieben ist und mache darauf aufmerksam, dass *ḍ* und *ẓ* beide gleich und wie ein emphatisches (hohes) *ḏ* aus-

gesprochen werden. ´ und ^ bezeichnet betonte Silben, ¯ unbetonte Längen.[1]

543. *'ádde 'alâne* auch *'ádde 'al ähélne* (عدّى على اهلنا).

544. *Benī 'Abdílle* eine Unterabtheilung der *Meṭêr*; auf der Kiepert-schen Karte ‚Die Nilländer und Westarabien' fälschlich *Benî 'Abdallah.*

545. *'Öbîde*; die *Ġaḥṭân* zerfallen in drei Gruppen *'Öbîde, Âl Mĕḥámmed* und *el-Ġeḥâdir.*

Statt *abu tawfish* habe ich *él-waham* als Name der Cholera gehört. *'abûd* wurde mir erklärt als die Pflanzen, die aus den Körnern entsprossen, die zufälligerweise an einem Lagerplatze niederfallen und dann vom Regen bewässert werden; auch *me'âbbed.*

546. *'Adan* ist verhört. *el-'adâme* pl. *el-'adâm* ist ein grosser, konischer Sandhügel auf einem *'erdz* (q. v.).

Adilla lies *'Ä́dle.* Die von Doughty S. 427 angeführten Namen von Hunden lauten correct wie folgt:

Für einen Hund	Für eine Hündin
**'Adwân*	*'Ä́dwe*
Ša'lân	*Šâ'le*
**Ṣūwân*[2]	
**Nezzâl*	
**Mûšī*	
**Rešdân*	*Rášde*
Doġmân	*Dúġme*
**'Amrân*	*'Ámre*
Ṭorfân	*Ṭúrfe*
**Hwéjiš*	*Hwéjiše* (?)
Nimrân	*Nímre*
Ḥeǵlân	*Ḥéǵle*
Hedbân	*Hédbe*

[1] Die Endung *ī* = ىٖ, habe ich der klassischen Orthographie und dem Herkommen zuliebe mit dem Längezeichen versehen, in Wirklichkeit ist sie kurz.

[2] Die mit * bezeichneten Namen sind nicht gaḥṭânisch, sondern von einem Manne aus *'Änêze.*

Für einen Hund	Für eine Hündin
ʿÄǵlân	*ʿÄǵle*
Ṭōǵân	*Ṭôǵe*
**Zugmân*	*Zúgme*
**Deblân*	*Deble*
Seʿrân	*Séʿre*
**Ḥawâm*	*Ḥôme*
**Bōǵân*	*Bôǵe*
ʿÎdân	*ʿÎde*
**Feǵwân*	*Féǵwe*
Ḫazzân	*Ḫázze*

Auda (lies *ʿôde*) ist nicht ein Name, sondern bezeichnet ‚die alte Hündin, Eselin oder Stute'. Die Bemerkung ‚*Sowwan* (whose mother was *Sowwa*)' ist unrichtig.

W. Adzîz ist identisch mit *W. ʿAǵîǵ* S. 547. Die *ʿÖtêbe* sprechen *W. el-ʿAdzîdz*, die *Ḥarb W. el-ʿAǵîǵ*. DOUGHTY hat sich dadurch verleiten lassen zwei Thäler in seine Karte einzutragen. Vergl. HUBER S. 740.

él-ʿedd pl. *el-ʿedûd* ist ein Ort mit vielen und wasserreichen Brunnen (*gülbân* und *ḥesjân*).

Für *ʿafrît* sagen die *Ǵaḥṭân e-súknī* pl. *e-súkŭn*, auch *el-ǵínnī* pl. *él-ǵinn*.

el-ʿéfrī pl. *el-ʿafârje* ‚kleine langhalsige Gazelle von hellgrauer Farbe'.

Die Orte von *l-Aflâǵ* lauten: *e-Sêḥ* auch *Sêḥ el-Ḥâmid*, *Lêle* auf S. 620 fälschlich *Leyta* geschrieben, *el-Ḫárfa, e-Rôḍa, el-Bedîʿ*.

el-ʿögâb pl. *el-ʿógub* ‚the small swartbrown eagle'.

el-ʿogâl pl. *el-ʿógul* ‚die Kopfschnur' heisst bei den *Ǵaḥṭân el-ʿemâme* pl. *el-ʿamâjim*.

el-ʿógele pl. *él-ʿogal* [D. *âgella* und *âḳilla*] ‚Brunnen mit süssem, aber spärlichem Wasser in einer Ebene'.

547. *Aiṭha* ist wohl *ʿÎde*, ein häufiger Name für ein *ḏelûl* (für die Verwechslung der *d*-Laute vergl. *ahl aṭhab* = *ahl ādâb*).

el-ʿädzde pl. *el-ʿädzdât* ‚Stadtmauer'.

él-ǵeleb pl. *l-aǵlâb* ‚Hausthiere (Kamele, Ziegen, Schafe, aber nicht Pferde), die man zum Verkaufe auf den Markt treibt‘.

548. *Ach*, aus dem D. wohl nur durch Analogie *AK* erschliesst, lautet bei den *ʿÖtêbe*: *el-ʿÄtts*, bei den *Ġaḥṭân*: *el-ʿÄttš*; es ist der *Baṭn al-ʿAtk* des Hamdâni (141, 21), der den *Ṭwêdz* (طويق) in west-östlicher Richtung durchbricht und dessen Ursprung in der Nähe von *él-Ġaṣab* ist. Die von Hamdâni (auch Jac. i, 705) erwähnten *el-Bkarât* (so ist die jetzige Aussprache), drei konische Berge, liegen südlich vom *el-ʿÄtts* hart an der Westseite des *Ṭwêdz*.

ʿÄléije (Doughty ii, 42) ungefähr zwei Tagereisen N. von *el-Ḥarîdz* auf der Höhe des *Ṭwêdz* (ohne Artikel, aber wohl identisch mit العُلَيَّة Jac. iii 716).

553. *ʿÄrēmîš* ist ein häufiger Männername.

Die nach D. zu *el-ʿÂriḍ* gehörigen Orte heissen *Mamfûḥa, el-Ḥâjer* (das حَائِرُ مَلْهَم des Jac. ii, 189), *ᵒẒrúma* (ظرما Kiepert's Nilländer: *Dorâma*) *ʿÄrǵe* kenne ich nur als *ʿedd* zwischen *Néfī* (ohne Artikel, cf. auch Huber 111!) und *e-Dwâdmī*. Ein anderes *ʿÄrǵe* wurde mir angegeben zwischen *Ṭomîje* und *el-Ḥnākîje*.

554. *el-ʿóṭfe* pl. *él-ʿaṭaf* bezeichnet nicht nur ‚a damsel‘, sondern den eigenthümlichen Sattel mit sammt dem Mädchen; bei den *Ġaḥṭân* sagt man dafür *el-mzéijin*.

Die Impfung heisst sowohl *el-ʿäḍâb* als *el-ʿäḍâd* (weil am Oberarm: *el-ʿáḍd* vorgenommen). Der Impfer heisst *el-meʿáḍḍeb*, der Geimpfte *el-meʿáḍḍed*.

Statt *Aṯheba* lies *ʿÄḏbe*.

e-ḏebâb pl. *l-iḏíbbe* ‚Fliege‘, nicht ‚wilde Biene‘.

l-Áṭule ist zu lesen statt *Áṭûle* (statt *ṭ* ist vielleicht *t* zu setzen).

555. *el-Wahalân* heisst der Ort, den Doughty *ʿÄuhelan* und Huber 710 *Ouahân* schreibt.

Von einem Dorfe *el-Aijaṯhât* habe ich nie sprechen hören, wohl aber von einer Abtheilung der *Dawâsir el-Ġijāṯât* sing. *el-Ġijêṯī*; ebenso kenne ich eine Abtheilung *e-Šuwâiǵe* sing. *e-Šâidzī*, die D. ebenfalls als village *es-Showŷg* aufführt.

Lies *ʿAin e-Ṣwênä*‘.

l-ibâ'ir 'äzäb heisst ,die Kamele weiden fern vom *ménzil* und verbringen auch die Nächte weit von ihm'; die *Ġaḥṭân* sagen *él-bil 'äzîb.*

556. Die Stücke eingetrockneter Milch heissen *el-bágel* nom. unitat. *el-bágle.* Die *Ġaḥṭân* sagen dafür *l-ügṭ* nom. unitat. *l-ügṭa.*

el-bakûre pl. *el-bowātsîr* hat wie der *el-miḥġân* pl. *el-meḥāġîn* die Form ˥, ist aber dünner als dieser. *el-miš'âb* plur. *el-mešā'îb* hat die Form ˥; *él-'aṣa* pl. *él-'aṣī* und *el-máṭrag* plur. *el-maṭâridz* sind glatte, grade Stöcke, der letztere ist dünner als der erstere.

557. *el-Berûd* auch *el-Borûd* Ort im *Wâdī é-Sirr.*

el-Bâṭin der *Baṭn Falǵ* der Klassiker.

el-Bedîya ist nicht in *el-Jémen,* sondern mit auf S. 546 erwähntem *el-Bidde'a* identisch; s. oben S. 47.

559. *él-beleš* morbus gallicus wird behandelt mit *'ösbe* ,Sarsaparilla'.

560. *el-bórga'* pl. *el-barâdze'* ,der Schleier, der das Gesicht mit Ausnahme der Augen ganz verhüllt'. Der Schleier, der demjenigen ähnlich ist, der in Aegypten getragen wird und die Stirn frei lässt, heisst bei den *Ġaḥṭân el-mílṯem* pl. *el-melâṯim.*

Statt *bersîm* sagen die Beduinen wohl durchwegs *él-dzett.*

el-Bertha, auf der Karte *el-Berrtha,* heisst in Wirklichkeit *el-Bértse* oder *Bértset 'Zbêde,* bei den Ḥarb *Bírket Zbêde.*

Dass *el-Berûd* auch *Bessâm* heisst bezweifle ich sehr, niemand weiss etwas davon. Der auf der Karte von KIEPERT angegebene Ort *Bessam* ist sicherlich verschrieben für *'Öbäsân,* ein *'edd,* der an der Strasse zwischen *Šágra* und *e-Dwâdmī* liegt.

561. *el-Begûm* sing. *el-Begímī,* Stamm im *Wâdī Trúbe.*

Man sagt mit dem Artikel *él-bil,* aber ohne Artikel *íbil,* z. B. *íblĕ Mĕḥámmed gâdet* ,die Kamele Mohammeds haben geweidet'.

562. Von *Wâdī Bîše* (ohne Artikel) ist mir bekannt *e-Nedzî'* resp. *e-Negî'* und *el-Ǵenêne* auch *Ǵenênet Bîše.*

563. *el-baṭîn* wurde mir erklärt als eine Ebene, die parallel an einem langen Berge liegt. Sicher ist, dass die Ebene, die zwischen *el-'Érdz* (eine lange Dünenkette, die die Ostgrenze von *el-Wéšm* bildet) und dem Gebirgszuge *Ṭwêdz* liegt, *el-Baṭîn* heisst.

564. Lies *el-Běkērîje* statt *el-Bukkerîeh.*

Das Kamel, das zum ersten Mal geworfen hat, heisst *el-bítsir* plur. *l-abkâr.*

567. Die Katze heisst bei den Arabern *el-gáṭŭ* pl. *el-gĕṭâwe* oder auch *él-bess* pl. *el-bĕsâse.* Die *Ḥáḍar* haben wohl welche, die Beduinen nie.

el-Cheffy, Keheyfy, Chuwa (!) wird von allen Leuten des *Neǵd* *e-Tsháfe* gesprochen, auch Huber transcribiert *Etzhafe.* Jacut iv, 332 *al-Káhfah.*

Für *Benī Kelàb* hörte ich *Benī Ákleb* oder *Benī Jíklibe.*

568. *Chôl,* von den Arabern *Tsôl* gesprochen, ist türkisches چول *tšöl,* bei den Beduinen wohl kaum bekannt. Ich hörte es von Städtern.

570. *e-dä'tse* und *e-dä'êtse* wurden mir definiert als ‚*ramle ṣuǵáijere u-sahle biha 'öšb*', eine kleine mit Kräutern bewachsene Sandebene.

e-Defîne (mit Artikel) mit tiefen gemauerten Brunnen (*gülbân*) Jacut ii, 550: *ad-Daṯînah.*

Statt *el-Dam* ist *e-Ldâm* zu lesen. Möglicherweise ist *e* blos prosthetisch und *Ĕldâm* wäre لَدَام, wie *Ĕlṣâfe* = لَصَافَة.

571. *Wâdī e-Duwâsir.* Die correcten Formen der angeführten Namen sind *el-Ḫmâm, e-Šáṭbe,* wohl das *aš-Šaṭbatâni* des Jac. iii, 289, *e-Sléijil, Támre* (Jac. i, 874), *e-Ldâm, el-Lóǵf, Fár'a* oder *Fár'at el-Wâdī. eṯh-Ṭhêllum* ist mir nicht bekannt.

ed-Dellam augenscheinlich dasselbe wie *ed-Dillum* p. 572. Beide sind vielleicht verschrieben für *e-Sélem,* das mir als Station und *Wâdī* zwischen *el-Ḫárǵ* und *el-Ḫôṭa* angegeben wurde.

573. Lies *e-Dwâdmī* mit Artikel; lies *e-Dôḫ.*

574. Statt *dubba* lies *é-debā* nom. un. ebenfalls *é-debā.*

Für *dullu* lies *e-délŭ* plur. *é-dĕlī.*

575. Das Harz *el-'élts* kommt nach meinen Erkundigungen vom Baum *e-ṯö'lûge* plur. *e-ṯa'ālîdz.*

576. Lies *l-Énǵel*; *el-'Érg* resp. *el-'Érdz.*

577. *l-Éṯle* ist durchaus nicht ein ‚ruined site', sondern ein Ort c. $1^1/_2$ Tagereise südlich von *é-Rass.*

578. Der Korb, in den die Kaffetöpfe, Tassen u. s. w. gesteckt werden, heisst bei den *Gaḥṭân el-ǵûne, ǵûnet e-delâl.*

Statt *Féha* lies *Fêḥe.*

579. Dass *el-Fer'a* der Name für den District umfassend die Orte *el-Ḥôṭa, el-Ḥarîdz, el-Ḥélwe, Na'âm* ist, glaube ich nicht, da mir ein weitgereister Kaufmann aus *el-Ḥôṭa* ausdrücklich versicherte, dass ein Gesammtname für diese Städte nicht existiere.

el-Fár'a in *el-Wéšm* wird gewöhnlich *Fár'at Ušêdzir,*

el-Fár'a ,in the South country' (bei KIEPERT Nilländer: *el-Fâra*) *Fár'at el-Wudā'în* genannt, auch *Fár'at el-Wâdī.* Letzteres hat den Namen davon, dass es am höchsten Punkte des *Wâdī e-Duwâsir* liegt, das gegen Osten zu sinkt.

Ferjeyn ist *Ferdzên* HUBER 714, HAMDÂNI *Ḏât Firḳáin.*

580. Der arabische Name für getrocknetes Fleisch ist *e-šerîḥ.*

582. Statt *Fúrje* lies *Fírǵe.*

Wenn die Uebersetzung D.'s ,*fuzzna* we had been up and after them' richtig ist, so muss *fezā'ne* transcribiert werden. *féză' 'ala* heisst ,verfolgen', *fâz min* ,weggehen von'.

Statt *Gabbily* lies *'Ǵbâle* vgl. HUBER 716.

el-dzâble ,morgen'.

583. Die *'Änéze* sagen *ġaljûn* nicht *galjûn.*

él-ġăna pl. *el-dzenjân* heisst doch nur Rohr, clubstuk müsste heissen *'áṣā ġána.*

el-ġâre pl. *él-ġwar* hat meines Wissens nie eine andere Bedeutung als ,kegelförmiger Berg'. Wenn I, 547 wirklich der ,oasis soil' gemeint ist, so lautete das Wort wohl *el-ġarâre,* was mir mit *é-sahel* ,Ebene' erklärt wurde.

Ġârat Uṯêṯie ist zu lesen an Stelle von *Ġârat Owsheyfîa*; da *f* und *ṯ* in den *Neǵd*-Dialecten beide stark gehaucht werden, so sind sie leicht zu verhören. Dass dieselbe ein Wallfahrtsplatz war, wurde mir nicht berichtet, wohl aber, dass es die höchste *Ġâre* in ganz *el-Wéšm* sei und dass sich auf ihr alte Ruinen von den *Helālîje* herstammend befinden. Sie liege in der Nähe von *Uṯêṯie* (= *Uṯaífijah* HAMDÂNI 163, 24, JAC. 1, 121).

Ġârat e-Ṭêrī ist nicht identisch mit *Ġârat Uṯêṯie,* der Verlust einiger Notizen verhindert mich ihren Ort genau angeben zu

können, ich erinnere mich nur noch, dass sie ebenfalls in *el-Wéšm* sich befindet.

584. Statt *el-Gerĝen* lies *el-Ġerîne* resp. *el-Dzerîne,* ein Ort in *el-Wéšm.*

Statt *Geserra* lies *'Gzára,* ein Brunnen (*dzelîb*) am Nordende des *Ṭwêdz* 1/2 Tagreise nördlich von *e-Zílfī* (Jac. ii 59 ?).

585. Röthel heisst *él-maġar*; an der Richtigkeit von *ghrerra* zweifle ich.

el-ġôǵ (الغوج) plur. *el-ġûǵe* ist der Hengst.

Was D. *el-ghrullathî* schreibt, lautet *el-ġálṯ* nom. un. *el-ġálṯe.*

Der Plural von *el-ǵinê* lautet wie im ägyptischen Dialect *el-ǵinēhât.*

586. *él-ǵow* pl. *el-ǵījân* ist nicht ein ,seyl bed', sondern eine rundliche Niederung, in der zur Regenzeit das Wasser stagniert.

el-Ġwē'îje ist zu schreiben statt *Goayîeh.* Es giebt auch ein *el-Ġwê'* etwa 1/2 Tagereise SW. vom vorigen, da dies jedoch ein unbedeutender Ort ist, so wird mit dem *el-Kwei'* der Kiepert-schen Karten wohl das erstere gemeint sein.

Für Granit hörte ich wie Huber den Namen *é-ḏekar.*

587. Für *Gutîa* lies *el-ġûṭī* pl. *el-ġowâṭī.*

588. *el-ḥadûǵ* plur. *el-ḥédiǵ* ist ein weibliches Lastkamel.

él-Ḥafar auch *Ḥáfar el-Bâṭin,* bei Jac. ii, 294 *Háfar Ábī Mûsā.*

el-ḥáġŭ bedeutet bei den *Ġaḥṭân* blos die Taille; der lange Leibriemen wird bei ihnen *e-síbte* genannt. Andere Stämme nennen ihn *él-ḥaġeb.*

589. *el-Ḥeǵnâwī* ist die correcte Form gegen Wetzstein, der *Ḥeḳnowī* schreibt.

590. Cinder-hill heisst *él-ḥalā* pl. *él-ḥelī* oder *el-ḥeliân.*

Die *ḍabb*-Eidechse wird auch *Obū Ḥâmed* oder *Obū Aḥmed* genannt.

el-ḥamâde ,die Kieswüste' ist ohne Tešdîd zu schreiben.

Hammam ,the purse' ist offenbar ein Schreibfehler für *hemjân* (هميان persisch ,Beutel')

592. *el-Ḥarîg* resp. *el-Ḥarîdz* grösserer Ort im NW. von *el-Ḥôṭa.*

593. *Ḥárrat Kŭšüb* ohne Artikel. Auch Huber 735 schreibt unrichtig *harrah El-Qešeb.*

Statt *Ḥarrat Ṭurr'a* lies *Ḥárrat e-Ṭarâh.* Bei Kiepert Nilländer fälschlich *Ḫarrat el-Turra'* (Jac. III, 521).

el-ḥâšī pl. *el-ḥešwân* einjähriges Kamel, synonym mit *el-mafrûd*, die Angabe Dozy S. I, 292 ist unrichtig.

594. *Ḥáḍn* wird gesagt ohne *Ǵébel* für *J. Hatthon.*[1]

Lies *el-Ḥôṭa* statt *Hauta.* Es giebt ein *Ḥôṭat Benī Temîm*, das bekannte *el-Ḥôṭa* und ein *Ḥôṭat ʿSdêr.* Letzteres auf Kiepert's Karte irrthümlich *Ḥûla* geschrieben.

595. *el-ḥĕzâm* pl. *el-ḥizm* der Gürtel.

el-ḥázm pl. *el-ḥĕzûm* oder *el-ḥezmân* ist eine mit grossen Kieseln übersäte Ebene.

el-Ḥázzam ist *Ḥázm Ṣĕḥân* Huber 732, 733.

Lies *Ḥezêm e-Ṣêd* Huber 736 (Kiepert, Nilländer fehlerhaft *Hazeim e-Sêjid.*

Lies *el-Ḥĕnākîje* nicht *el-Ḥenakîe* wie Kiepert Nilländer schreibt.

596. Lies *el-ḥeñšûlī* plural *el-ḥéñšel*, mit Nasalierung des *n*, ‚Wüstenräuber'.[2]

598. Lies *Ḥrêmle*, bei Kiepert *Ḥoreimele.*

600. Lies *él-ḥaẓẓ* ‚das Glück'.

el-ḥwâr pl. *el-ḥērân* ist der Name für ein ganz kleines Kamel, das das erste Jahr noch nicht erreicht hat. Die den verschiedenen Jahren entsprechenden Kamelnamen sind folgende bei den *Ġaḥṭân*:

el-ḥwâr plur. *el-ḥērân* vor dem 1. Jahre.

el-mafrûd plur. *el-mefārîd* von dem 1. bis zum 2. Jahre.

él-ḥedzdz plur. *el-ḥidzdzân* von dem 2. bis zum 3. Jahre.

él-lidzī plur. *el-lidzjân* von dem 3. bis zum 4. Jahre.

---

[1] In allen Karten und Reisewerken findet man vor jedem Bergnamen *Ǵébel.* Dies ist sehr häufig unrichtig. So sagt man wohl *Ṭwêdz* oder *Ḍilāʿ Ṭwédz*, niemals aber *Ǵébel Ṭwêdz*, ebenso *Ḫazâz*, *Ḥillît* stets ohne *Ǵébel.*

[2] *n* wird im Ġaḥṭândialect vor *š* stets nasaliert.

él-ǵiḏaʿ plur. *el-ǵiḏʿân* von dem 4. bis zum 5. Jahre.
é-ṯinī plur. *e-ṯinjân* von dem 5. bis zum 6. Jahre.
e-rebâʿ plur. *e-rebʿân* von dem 6. bis zum 7. Jahre.
e-sedîs plur. *e-sidsân* von dem 7. bis zum 8. Jahre.

Da diese Liste von der Burkhardt's bedeutend abweicht, so bemerke ich, dass die drei letzten Namen vom Hervorstossen der Zähne genommen sind. B. irrt, wenn er glaubt, *é-ṯinī* bedeute ein Kamel, das zwei Mal geboren habe und *e-rebâʿ* eines, das vier Jahre alt sei. Ebenso ist *el-mĕḫalûl* nicht ein Altersname, sondern bedeutet ein Kamel, dem behufs Entwöhnung ein spitzes Stück Holz (*el-ḫlâl* plur. *l-aḫílle*) durch die Nase gezogen ist.

601. Statt *ḥumṣîṣ* hörte ich *el-ḥambeṣîṣ*,
Statt *ḥumṭh ḥámḍ* lies also *Wâdī l-Ḥámḍ*.

el-háḍbe plur. *el-hĕḍâb* bezeichnet einen dunkelrothen, mit Geröll bedeckten, konischen Hügel oder Berg. Die *háḍbe* ist nicht so schlank wie die *gâre* und kuppenförmig, während die *gâre* oben ein kleines Plateau hat.

602. *l-ídmī* plur. *l-ídm* wurde mir beschrieben als Gazelle mit grössern Hörnern als die andern Arten. Die Farbe sei *áḥmar ázrag*, also ungefähr wie die *ʿefrī*, aber am Bauche und an den Hinterbeinen weiss.

606. Bei den *Gaḥṭân* heisst der ‚bone setter' *el-meǵébber*.

Jaddar ist falsch, im Text steht richtig *jadda*; lies *el-ǵâdde* plur. *el-ǵuwâdd*. Auf den grossen Karawanenstrassen findet man eine Reihe von einzelnen nebeneinander laufenden Wegen von etwa 40 cm. Breite. Sie sind von Kamelen ausgetreten worden und sehr geschlängelt, es sieht also eine Karawanenstrasse so aus . Diese einzelnen Wege heissen *ǵŭwâdd*.

Ǵân ist singular wie im Altarabischen, *él-ǵinn* ist collectiv.

Statt *Járada* lies *el-Ǵerêde*. Dies ist in der Nähe von *é-Rass*, aber weit von *l-Éṯle*.

607. Beil heisst *el-geddûm* plur. *el-gedādîm* bei den *Gaḥṭân*; in Kairo hört man auch *gadûm*.

Statt *Jéhemaa* lies *el-ǵíhme*.

608. *el-Ǵerêfe* ist nicht in *el-G̣aṣîm,* sondern im *Baṭîn,* d. h. zwischen *el-Wéšm* und *ʿSdêr.*

el-ǵerîde ist der Palmenzweig, aus dem man dann allerdings Wurfspiesse machen kann.

Statt *jérula* lies *el-ǵérwel* plur. *el-ǵerâwil,* das ist die Blöcke und der Schutt, den der Sêl ausgräbt und mit sich reisst.

609. *él-dzett.*

Für *jidda* ist sicher *el-dzídr* plur. *el-g̣dûr* zu lesen.

el-ǵidâr plur. *el-ǵidrân* heisst bei den *G̣aḥṭân* ‚Mauer'; hier scheint die Bedeutung freilich nicht zu passen.

el-dzedîḫe ist nicht ‚milk basin', sondern ein Instrument von dieser Form ⊖——, das in die Milch getaucht und zwischen den beiden Handflächen gedreht wird um Butter zu machen. Das hölzerne Milchgefäss heisst *él-dzedäḫ* plur. *el-dzedḫân.*

611. *el-Ḳaḥṭân* mit Artikel ist unrichtig. Der Stamm heisst nach seiner eigenen Aussprache *G̣ĕḥaṭân,* sing. *G̣ĕḥaṭânī,* plur. *el-G̣aḥāṭîn.*

él-g̣aʿar plur. *el-g̣uʿûr* ist ein grösseres Loch oder Vertiefung in der Erde und hat nicht nur den speciellen Sinn, den ihm Euting i, 144 und Huber, *Journal* 51, 568 geben.

Statt *el-Kamîm* lies *el-Atsāmîm,* Huber 736 schreibt ebenfalls unrichtig *el-ʿAkāmîm.*

Statt *Ḳaṣr Hajellân* lies *G̣aṣr ʿAǵlân.*

Statt *Kassab* lies *él-G̣aṣab*; dies liegt im *el-Baṭîn* und nicht in *el-G̣aṣîm.*

614. Lies *Ḫazâz* statt *Kezaz,* vgl. Huber 713, 714.

Lies *el-Ḫárǵ* statt *Kharḳ* oder *el-Kharḵ* (Kiepert).

el-Kherj ist identisch mit dem obigen. Die Orte, die D. hier anführt, lauten nach meinen Erkundigungen (von *Ḥeṣên* vom Stamme der *Benī Temîm* aus *el-Ḥôṭa*): *e-Sélem, el-Jemâme, Naʿǵân e-Slemîje, el-ʿÖḍâr* (vielleicht mit *ḏ*), *e-Sêḥ.*

616. *el-ḫúṣwī* plur. *el-ḫaṣâwie* lies statt *el-Khossî.*

Ḫáḍra ist ein Frauenname.

617. Der Gefährte heisst *él-ḫuwī* plur. *el-ḫwúja.* Mit Suffix *ḫuwîjī ḫuwîjek ḫuwîje.*

Lies *el-Ḫábra* الخَبْرَاء statt *Khubbera.*

el-Ḫwêre ist nom. propr. und Diminut. von *el-ḫouwâra* pl. *el-ḫawâwîr* eine Art kleiner, viel Milch gebender Kamele.

Statt *khûsa* lies *el-ḫûṣa* ‚das Messer', bei den *Ġaḥṭân* sagt man dafür *e-šáfra* plur. *e-šfâr.*

el-ġĕdēmîje plur. *el-ġĕdēmījât* heisst gekrümmter Dolch.

el-dzírwe. Bei den *Ġaḥṭân* macht man aus Weizenmehl einen Teig, über diesen liest der *meṭóuwa'* [d. h. der *fíġī* der Aegypter] geheimnissvolle Verse. Dann wird der Teig in ein Stück Leder gebunden und an den Hals gehängt.

Zu *Ḳoba.* Das alte *Ḳúbā* hat D. auf seiner Karte verzeichnet ohne es zu wissen. Statt *Aḳaba* am Rande der *Ḥárrat Kūšüb* ist nämlich zu lesen *Ụ́gbe* d. i. قُبَا Jac. iv, 24.

el-Ġunṣelîje liegt, wie mir von einem *Ġaḥṭânī* mitgetheilt wurde, nicht im *Wâdī Sbê',* sondern im *Wâdī Trúbe.*

Die Karawane *el-ġáfl* plur. *el-ġĕfûl* heisst bei den *Ġaḥṭân el-medîd* plur. *l-imídda.*

619. Statt *Kuruniyah* lies *el-Grēnîje* ‚die Bewohner von *'Aléije'.*

el-Kwêt ‚die kleine Festung' (hindustanisch) heisst der Ort. Kiepert schreibt unrichtig *Ḵueiṯ,* wohl nach türkischer Orthographie. Der auf allen Karten sich findende Name *Ḵorein* dieser Stadt ist keinem Araber bekannt. Vielleicht verdankt er einem Missverständniss oder Verwechslung sein Dasein; nicht weit von *el-Kwêt* ist nämlich ‚a creek named Grain which leads to the sea' *Journ. of the R. Geogr. Soc.* 1865 p. 170, die Bay von *el-Kwêt* ‚is also called Gurn or horn in allusion to the shape of the bay'.

622. *ma'ṣûb* ist wohl bloss partic. pass. Das *'oġâl* heisst bei den *Duwâsir el-'aṣâbe* pl. *el-'aṣâjib.*

Der Emîr von *Berêde* heisst *Mehénne.*

625. Ein plötzlicher Windstoss, resp. Staubwolke heisst *el-ma'ṣâr* plur. *el-ma'āṣîr.*

Masul es-Sudda in a seyl bed under *Jebel Shotb* p. 521 zeigt, dass D. nicht vollständig in's Verständniss des Arabischen eingedrungen war. Der Ort heisst *Mâsil el-Ǵimḥ* d. i. das مَاسِل

الجُمَع des Hamdânî [richtig punktiert? die heutige Aussprache lässt dies bezweifeln] und liegt in einer tiefen Schlucht (arabisch *e-ṣád'* pl. *e-sed'ân* oder *e-šáṭb* plur. *e-šṭâbe*). *Mâsil* ist übrigens nicht im *Ṭwêdz* wie D. sagt, sondern W. vom *el-'Érḍ* etwa zwei Tage westlich von *el-Gwē'ije.*

Der genauere Sinn von *el-maṭîje* plur. *el-maṭâje* wurde mir wie folgt angegeben. Wenn man in der Ferne ein Kamel erblickt, sei es Reitkamel oder nicht, beritten oder nicht, so sagt man *'ajínt maṭîje*, ebenso wenn man nicht unterscheiden kann, ob es Pferd oder Kamel ist. Das Wort hat also eine viel allgemeinere Bedeutung als D. angiebt.

el-má'ḍed plur. *el-ma'âḍid* nicht *m'aṭhûd* ist die Spange, die die Beduinenweiber am Oberarm tragen.

627. Statt *Mehàditha* lies *el-Mâḥdiṯe* vgl. Huber 741 (Jac. iv, 424 ident.?).

628. Von den Orten, die D. als zu *el-Méḥmel* gehörig bezeichnet, ist mir *es-Siffilly* nie zu Ohren gekommen, die übrigen lauten in Wirklichkeit: *Ṯâdidz* (ثَادِق, Kiepert ungenau *Ṣâdiḳ*), *e-Ṣferrât wel-Bîr*, *'Aleíje*, *el-Wásṭa*, *el-Bárra* oder *Gaṣr el-Bárra* (bei Sadlier *el-Burro*), *Uṯêṯie*, *Herêmle*, *Sědûs* (ohne Tešdîd).

629. Lies *el-Mérdime.*

Lies *Mérgab e-Râfe'.*

Für *Méšhed 'Álī* sagen die Araber auch *e-Séíjid.*

Lies *Meṭêr* statt *Meteyr* sing. *el-Meṭêrī.*

630. Lies *Meṯéllete.*

Schön von einer Frau gesagt heisst *mezjûne* nicht *meṣûne.*

Midda als Lösegeld habe ich nie gehört, wohl aber *é-dje* vom Verbum *wídā* impf. *jâdī* ‚das Wergeld zahlen'.

631. *el-Míḏnib* ist nicht in *'Sdêr*! sondern am Ende des *Wâd' é-Sirr.*

632. *el-medzîl* ist der Ort der Mittagsrast, *el-medzéíjil* ‚der die Mittagsrast haltende'.

634. Statt *el-Monasîr* lies *el-Menāṣîr* sing. *el-Manṣûrī.*

636. *el-Muḏîdz* bei den *Ḥarb el-Muḏîg* Jac. iv, 560.

Statt *el-Moy* hörte ich *el-Muâh* von den *'Ötêbe, el-Muêh* von den *Ġaḥṭân*. Vergl. Huber 736.

Für *Mudowwy* lies *el-medâwī.*

637. Die Finde *el-Mĕġúṭa* sing. *el-Mĕġâṭī* gehört zur Gruppe der *Bárga.*

Die Milchstrasse heisst bei den *Ġaḥṭân él-miǵar.*

Zu *el-méndel* wird wohl ein Wort zu ergänzen sein; wie *ḍârib el-méndel* (cf. Dozy, Supp. 653, Lane, *Mod. Aegypt.*, Deutsche Ausgabe ii, 91). Bei den *Ġaḥṭân* bezeichnet *el-méndel* ‚die Diebe' (collectiv) und zwar heimliche Diebe.

Man sagt immer *Âl Mórra.*

638. Nicht *Muṭṭoww'a,* lies *el-meṭóuwa'* plur. *el-meṭâwa'* ohne Tešdîd des *ṭ,* wörtlich ‚der Gott unterworfene'.

640. *e-Nebhānîje* mit Artikel!

e-nífd bedeutet nicht Düne, sondern etwa ‚Dünenmeer'. Von einem *'Áǵamī* wurde mir das *Rúb' el-Ḫâlī* hinter *Jebrîn* bezeichnet als *nifd wá'ar.*

641. Statt *Néfur eṭ-Ṭarîḳ* hörte ich von einem *'Ötêbī Náfrat Ṭarîdz*; *e-náfra* wurde mir als alleinstehender Berg erklärt.

Statt *nenḥash* lies *nénhaǵ.* Das Verbum *náhaǵ* ist bei den nördlichen Stämmen, aber nicht bei den *Ġaḥṭân* im Gebrauch.

642. *e-nsíme* heisst wohl nur der Hauch und nicht ‚a breathing wile'. Der Satz, den D. ii, 97 giebt, lautete arabisch wohl *úg'ud jā šêḫ Ḫalîl tenéssem. tenéssem ītenéssem* bedeutet schnaufen und verweilen.

Statt *e-núgra* plur. *é-ngar* wird bei den *Ġaḥṭân* für eine Vertiefung besonders in *el-'Érd el-ǵúfra* plur. *él-ǵifar* gesagt.

Wegfliehen, wegziehen (vor einer Gefahr) heisst *heǵǵ jehíǵǵ.* Lies also *enhíǵǵ* statt *nuhéj* oder نهيج.

Statt *N'kussha* lies *e-Nekûše* sing. *e-Nkêšī.*

643. *órġa* ist imperativ ‚nimm, leck den Rahm' (*e-róġwe*).

Osheyjir ist *Ušêdzir.* Da *Šágra* und *Ušêdzir* ganz nahe beisammen sind und oft zusammen genannt werden, kommt es, dass für letzteren Ort bei D. auch die corrupte Form *Shujjer* vorkommt.

644. *Oṭheythia* und *Owsheyfy* sind beide = *Uṯêṯie*.

el-ʿŌšezîje ist doch einfach von *el-ʿôšez*, eine Baumart, die ich nicht näher bestimmen kann.

645. The pincers worn by the Bed. housewives heissen *el-mingâš* plur. *menādzîš*.

647. Lies *e-redîf* plur. *e-rdífe*; *e-rafîdz* plur. *e-rfíga* und *e-râfḍī* plur. *e-rfúḍe*.

648. *e-ruḥûl* plur. *e-rúḥl* bezeichnet ein weibliches Lastkamel.

Der Regenbogen heisst bei den *Ġaḥṭân e-tenʿûme* oder *ḫuṭṭ e-néʿme*.

e-rîmī plur. *e-rîm* bezeichnet wie im Altarabischen eine weisse Gazelle ‚die beste der Gazellenarten'.

652. Statt *W. Rissha* lies *Wâd'é-Rša* das alte *Wâdī ar-Rišâ'*.

653. Für *e-Rukka* wurde mir *é-Ruka* gesagt (Jac. ii, 808). Die Identification Sprengers mit شبكه الركاع *ZDMG*. 1888 331 ist also nicht richtig.

Lies *Rûkbe* statt *er-Rukkaba*. Auch Huber schreibt den Namen unrichtig *Rqoubeh* (رقبه) S. 738. Vgl. Jac. ii, 809.

Statt *Runnya* etc. lies *Ránje*. Auf Kieperts Nilländer steht unrichtig *Ghanîe*.

é-riss plur. *e-rsûs* wurde mir definiert als Brunnen in gebirgigem Gelände mit wenig Wasser. Der Name der Stadt الرسّ wird stets *á-Rass* oder *é-Rass* gesprochen, es scheint mir daher zweifelhaft, ob er von *é-riss* abgeleitet ist.

Statt *er-Ruthán* lies *er-Rūsân* sing. *e-Rwêsī*.

Für unsalted sagen die *Ġaḥṭân sâmiġ*.

658. *é-sefar* ist nicht ‚the rising of the sun', sondern die Zeit vor dem Sonnenaufgang, in der es schon hell ist, daher auch *séfar e-ṣúbḥ* genannt.

Statt *Seffua* lies *Ṣfuwât* vgl. Huber 732.

Semîla hat nichts mit ثميله zu thun, sondern ist das klassische الصَّميل *Tâǵ el-ʿArûs* vii 407. Es lautet bei den *Ġaḥṭân e-ṣemîl* plur. *e-ṣumlân*.

659. Nicht *Shʿaara* sondern *e-Šʿára* mit Artikel lautet dieser Name.

660. Statt *Shâba* lies *Še'âbe*; das شُعَبَى des Hamdâni cf. Jac. iii, 293. *es-Sheab* ist *Šî'b él-Dzidd,* nicht weit von *Ṭúḫfa.*

J. She'aba ist wohl *e-Šî'b* oder besser *Šî'b el-'Äsībijât,* bei Huber 727 *El-Š'äb.* Es wäre dann ähnlich wie *Umm el-Mešā'îb* an die falsche Stelle gerathen.[1]

Zu *Sh'aeb* ist zu bemerken, dass D. zwei Wörter zusammengeworfen hat. *e-šî'b* plur. *e-še'âbe* und *e-še'îb* plur. *e-šä'bân.* Vgl. Huber 118.

Statt *es-She'abîn* lies *e-Šijabîn* sing. *e-Šeibânī* vgl. S. 662.

Šebrûm ist unrichtig. Es giebt ein *Wâdī e-Šúbrum* und eine *ḥamâde e-Šubrumîje* (vergl. Huber 727, 728). Beide Namen sind abgeleitet von *e-šúbrum,* eine Baumart, Euphorbia Pityusa nach Dozy *Supp.*

661. *e-šélfe* bezeichnet nicht die Lanze und ist daher nicht synonym mit *e-rúmḥ,* sondern die eiserne Lanzenspitze, sofern sie breit d. h. schneidenartig ist. Die runde Lanzenspitze heisst *el-ḥárbe,* das Eisen am untern Ende der Lanze *el-'akkûz,* bei einigen Stämmen *el-gunṭâr* (bei Burkhardt fälschlich *kentad*).

e-Šmāsîje ist zu lesen.

e-šénne plur. *e-šenân* bezeichnet bei den *Gaḥṭân* eine alte verbrauchte *gírbe* wie im klassischen Arabisch.

662. *e-Šibībîje* heisst die erste Station auf der Strasse *'Änêze-Mekka.*

Statt *es-Sh'ḥebba* lies *e-Šhábe* sing. *e-Šhêbī.*

663. Statt *Shinàny* lies *e-Šnâne.*

Dass Araber das persische شتر für Kamel gebrauchen, erscheint mir recht zweifelhaft. Hier wird wohl das Wort *l-éštar* fem. *e-šâtră* plur. *e-šûtr* ‚Kamel mit kurzem Schwanze' vorliegen.

Statt *Sh'kâky* lies *Skâke* (= *Sukâkah* Jac. iii, 106).

e-šáṭb plur. *e-šṭâbe* ‚die Schlucht'.

J. Shotb siehe oben S. 57, *es-Showŷg* S. 48.

Statt *Shuggera* lies *Šágra* شَقْرَاء.

664. *e-šûmī,* bei einigen *e-šûm* ist ein dicker Stock aus Rohr.

[1] Das *J. e'Shayb* der Karte D.'s und Kieperts *Dj. e'-Scha'ïb* entspricht in Lage genau dem *Šî'b el-'Äsibijât.*

Statt *Shurrma* lies *Šúrme.*

Die Orte, die als zu *Sdêr* (auch *˘Sdêr* aber nicht *e-Sedêr*) gehörig angeführt werden, heissen *'Äšêre, e-Zílfī, él-'Ägal, e-Ṯméile, el-Ġâṭ, el-Ḫîs, e-Ruwêḍe, el-Méǵma'a, Ḥárme, Ǵwéi, Ǵelâǵil, e-Dâḫle, e-Twêm, el-'Ôd, Rôḍat ˘Sdêr, el-'Aṭṭâr el-'Ôde, Tmêr, Ḥôtat ˘Sdêr.*

Statt *sillima* lies *e-slíme* collectiv *é-selem.*

666. Die Schleuder heisst bei den *Ġaḥṭân el-menḍâfe* plur. *el-manāḍîf*, bei andern *el-merǵâme* plur. *el-merāǵîm.*

667. Statt *Solubba* lies sing. *e-Ṣlúbī* plur. *e-Ṣlúbe.*

668. *Soṭwḥ* ist unrichtig. Die Schwertwunde heisst z. B. bei den *Meṭêr* und *'Ötêbe e-sáṭwe*, die *Ġaḥṭân* sagen dafür *el-fi'l.*

Zu *ṣâ'* bilden die *Ġaḥṭân* den plur. *e-ṣē'ân.*

669. *e-sânie* plur. *e-sawânī* wurde mir erklärt als das Kamel, das das Wasser aus einen Brunnen schöpft.

Dass *es-Suedda* eine Abtheilung der *Ġaḥṭân* und Bewohner *Šágra*'s sind, ist wohl unrichtig. *e-Swíde* sing. *e-Swêdī* wurde mir als eine Finde der *'Ötêbe* genannt. Eine Finde der *Ġaḥṭân* heisst *âl e-Swēdân* sing. *e-Swēdânī*, ist aber nicht in *Šágra* sesshaft.

671. Bei den *Ġaḥṭân* ist *e-ṭḥâl* ‚die Milz' und ‚eine Milzkrankheit der Schafe'.

e-ṭâ's pl. *e-ṭo'ûs* diminutiv *e-ṭä'ês*, altarab. دعس und دعص.

675. Statt *thalûk* lies *e-ṯö'lûge.*

Ṭhan-ak ist natürlich ضنك, beduinisch *ḍanâk.*

Statt *Thennŷib* lies *e-Ḏenâjib.*

Die heutige Aussprache von ثرمدا ist *Ṯármede.*

676. *Theyd(k)ch* auf den KIEPERT'schen Karten *Ṣâdiḳ*, bei PELLY *Tadij* ist *Ṯâdids* ثادق.

Für *Ṭhôb* lies *é-ḍabb* plur. *e-ḍubbân*, für *Thobby e-ḍábī* plur. *é-ḍba.*

677. *Ḏu-Iṯbêt* sing. *el-Iṯbêtī*; *Ḏu Izjâd* sing. *e-Zijâdī.*

é-ẓuma ‚der Durst'.

Statt *Ṭhurbàn* lies *e-ẓrimbân* plur. *e-ẓarābîn.* Er wurde mir geschildert als von der Grösse einer Katze, bräunlich, isst den *ḍabb*; es ist also wohl der Iltis.

678. Die Erzählung von einem wilden Kamel, das nur sechs Rippen hat, wurde auch mir oft wiederholt, aber alle Beduinen nannten es *el-hîtī* plur. *el-hejâta*, nur einmal hörte ich von einem Städter *e-tîhī*.

J. Tobey(k)ch, bei Kiepert *Tobeit*, ist *ʿṬbeidz* Huber 573 (vielleicht mit Artikel?).

679. Statt *J. Tuèyk* lies *Ṭwêdz* oder *Ḍílăʿ Ṭwêdz*.

680. Die Beduinenaussprache von تُرَبَةْ ist *Trúbe*.

681. Statt *J. Ummry* lies *Ắmre*.

682. Für *el-ʿUrruḳ* lies *el-ʿäríge*.

el-Uthúb wird von den *Gaḥṭân* genannt *él-jiṯeb* (mit *j* wie *Beni Jíklibe* = بنو اكلب).

el-wáber pl. *el-wubâre* ist der Klippschliefer.

687. *el-wuḍêḥī* plur. *el-wuḍēḥījât*.

Statt *Wurrùr* lies *él-waral* plur. *el-wurâle*.

688. Eine Form *Ybba* habe ich nie gehört; die Beduinen sagen *obu*, z. B. *obu ḫášm* ‚grossnasig', *obûī* ‚mein Vater'.

Die Eule heisst *el-gĕbêse* plur. *el-gbēsât* mit س trotz Bokhtor und Dozy *Supp.* II, 299.

690. *e-zmâm* ist bei den *Gaḥṭân* ein silberner Zierrat, den die Frauen am Haare vorne beim Gesicht befestigen, diminutiv *e-zméjim*. Der Nasenring heisst bei ihnen *el-fârde*.

689. Statt *zélamat* lies *e-zlíme* plur. *e-zílm* (nicht *gaḥṭānisch*).

Nachtrag.

513. *Donnebil* ist kein nom. propr., sondern *ḍanéʾbil* (ضنْ• إبل) ‚Junge von Kamelen', enthält also dasselbe Wort *é-ḍana*, das S. 675 mit ولدان erklärt und von Socin, Diwan S. 286 irrthümlich als Bezeichnung des einjährigen Kameles ausgegeben wird.

Erklärung einer Veda-Stelle.

Von

Julius von Negelein.

Ich gehe von der wichtigen und vielumstrittenen Stelle V. S. 23, 18 = MS 3, 12, 20 aus, cf. Zimmer AL. 36, Oppert, Bharatavarṣa 619. Der Text lautet: *Ambe ambike 'mbālike na mā nayati kaçcana, sasatyaçvakaḥ subhadrikāṁ kāmpīlavāsinīm.* Die Hauptschwierigkeit des Verses liegt in den ersten drei Worten. Weber, *Litt.* [2], 126, *Ind. Stud.* 1, 183 cf. 5, 51 stellt die Behauptung auf, dass zwischen der Mahiṣī, die dem Stamm der Kurus angehörte und der in Kāmpīla wohnenden also den Pancālās zugehörigen Subhadrā ein feindliches Verhältnis bestand. Danach wären die Worte der Grosskönigin als ein Seitenhieb auf die Concurrentin anzusehen. Die Worte lauten in Webers Uebersetzung: ‚O Ambā, Ambikā, o Ambālikā, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andere wie) die (böse) Subhadrā die in Kāmpīla wohnt.' Zugleich macht Weber darauf aufmerksam, dass die drei Vocative sich im Epos als Nomina propria und zwar als Namen der drei Töchter eines Königs von Kāçī wiederfinden, der die Mädchen an einen Vicitravīrya verheiratet, der sich mit ihnen zusammen totamüsiert. An die vorerwähnte Thatsache knüpft Weber weitere Combinationen über das persönliche Verhältnis der Mahiṣī zu diesen drei Frauen. Nun denke man sich ein Weib in der geschilderten verfänglichen Situation, mit einem toten Hengst den (symbolischen) Beischlaf vollziehend, zugleich aber

Verse auf ihre Nebenbuhlerinnen extemporierend; denke sich ferner diese Verse aus einem (noch nicht ersichtlichen) Grunde der Nachwelt aufbewahrt und zum typischen Bestandtheil des Opfers erhoben, um die Glaubwürdigkeit der WEBER'schen Uebersetzung beurtheilen zu können, die nicht nur, wie ZIMMER AL. 36 bemerkt, alles Wesentliche, worauf seine Deutung sich stützt, ergänzt, sondern den ganzen Vers in einzelne Worte zerpflückt, die den von ihm ergänzten Halbsätzen gegenüber ziemlich überflüssig sind. Nun werden ferner auch die Töchter eines Koṣala-Herrn mit den Namen Ambikā und Ambālikā belegt, sodass der specielle epische Bezug der WEBER'schen Hypothese dadurch fraglich wird; s. *Pet. Wörterb.* Völlig unmöglich aber wird seine Uebersetzung durch die in drei Texten des schwarzen Yajus überlieferte Variante (Tait. S. 7, 4, 19, 1, Kāṭh. Açv. 4, 8 Tait. Br. 3, 9, 5, 1—13): *Ambe ambālyambike, na mā nayati kaçcana* |, *sasasty açvakaḥ* | *subhage kāmpīlavāsini suvarge loke saṁprorṇvāthām* | u. s. w. Auffällig ist es, dass diese Texte das Versmass völlig zerrissen haben. Sie haben das volksthümliche Metrum als solches nicht mehr gefühlt und verstanden. Von entscheidender Wichtigkeit aber ist die Variante der ersten drei Worte *ambāly ambike* statt *ambike 'mbālike.* Es handelt sich also offenbar nicht um die Anrufung zeitgenössischer Königstöchter von Seiten der Grosskönigin, sondern weiblicher Genien, in deren Namen der Begriff des Weiblichen, Mütterlichen, durch die Nominalbildung variiert, zum klaren Ausdruck kommt. Ich sehe in den genannten Worten Bezeichnungen einer bestimmten Classe von Nymphen in ihrer Function als Zeugungsgottheiten und in der den volksthümlichen Versen eignen, der vedischen Speculation entfremdeten Auffassung. Dass das Epos — die vorerwähnte Strophe ist epischer Natur, denn sie trägt den Gāthā-Charakter — in seiner populären erstgeschaffenen Form Begriff und Namen der Apsaras bewahrt hat, wo der Veda diese ihm so unbequemen Figuren ganz bei Seite zu schieben oder theologisch umzuwandeln suchte, dass ferner das Mahābhārata die alten volksthümlichen Nymphenerscheinungen mit zunehmender brahmanischer Superredaction stets mehr und mehr ihres ursprünglichen Charakters

bis zur völligen Unkenntlichkeit entkleidet hat[1] — darauf hat bereits HOLTZMANN im 33. Bande der *ZDMG.* (s. S. 641) hingewiesen. Den allgemeinen Standpunkt giebt er treffend, wenn er ibid. 644 sagt: ‚Es wird auch hier wieder deutlich, dass das Epos sich, wie eine eigne Sprache, so auch eine eigne Mythologie schuf, eine anthropomorphische, zu der sie das Material allerdings aus der älteren, die Naturkräfte symbolisierenden Mythologie bezog, aber dasselbe frei nach ihren Kräften umgestaltete.‘ Zu diesen Anthropomorphismen des Volksglaubens gehören nun in erster Linie offenbar die Apsaras, die,wie bekannt, im Ṛgveda nur einmal, und zwar im zehnten Buche, in einem Vasiṣṭha-Liede, erwähnt werden, obgleich KUHN, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, nicht nur ihre mythischen Figuren, sondern auch ihre typischen Bezüge zu Helden u. s. w. als indogermanisches Gemeingut erwiesen hat. Was wir von den Apsaras aus späteren Texten wissen, verdanken wir meist dem bekanntlich populär gehaltenen Atharvaveda. In dem puraṣamedha der Vājasaneyi-Samhita wird ein vrātya den Gandharven und Apsaras geweiht. Auch daraus scheint eine gewisse Zugehörigkeit der noch nicht brahmanisierten Stämme zum Kult der volksthümlichen Götter zu erhellen. In diesen Kreis gehören auch alle Sagen, die von der Vereinigung von Nymphen mit Helden reden. Das Agastya-Motiv ist für diese Gruppe das Prototyp. Varuṇa, der alte Wassergott, muss der Vater der Nymphen im Volksglauben gewesen sein, wie er sich noch im Brahmanismus als Herr der spontanen Zeugung, des spontan sich entwickelnden Lebens, erhalten hat. Der erwähnten Mythe liegt der Sinn zu Grunde, dass ein alter Nacht- und Wasserriese im Verein mit dem strahlenden Tagesgott — beide werden monistisch zu einer Figur zusammengeschmolzen — den lebenerweckenden Samen in die Wasser gegossen haben, die diesen, glücklicher als der Mensch, ohne den Schutz des tragenden Mutterleibs zur Reife zu bringen im

[1] Der Brahmanisierung der Apsaras-Auffassung steht in der deutschen Litteratur ein interessantes Pendant gegenüber. PRAETORIUS, *Anthropodemus plutonicus* I, 463 sagt: ‚Aber damit du dich noch weniger wegen der Tritonen verwunderst, so sollstu wissen, dass es auch Mönche und Bischoffe im Meer seyn.‘

Stande sind.[1] Solche Mythenansätze haben ein durchaus volksthümliches Gepräge. Zeigen sie doch die vom Brahmanismus zu solaren

[1] Dass man speciell in Varuṇa und Mitra diese Funktion verehrte, lehrt folgende Stelle: nach KÇS 15, 4, 10—13 gehört ein caru von rothem Reis dem Indra jyeṣṭha, ein caru von wildem Weizen dem Rudra paçupati, ein solcher von selbstgewachsenem d. h. spontan entstandenem Weizen dem Mitra satya, einer von Gerste dem Varuṇa. Nach ÇB 5, 3, 3, 8 gehören diejenigen Gewächse, welche der Aussaat bedürfen, dem Varuṇa zu, die spontan entstehenden (nāmbāḥ) aber dem Mitra. Die Beziehung, die jenes Götterpaar zu der Welt des Lebens hat, ist also uralt; sie bringen den Keim von Mensch und Pflanze unausgetragen zur Reife. Die Idee, dass aus dem Samen von Mensch und Thier Pflanzenwesen hervorspriessen, ist weitverbreitet; der Himmelsgott, im Veda auch Parjanya, lässt seinen lebenerweckenden Samen auf die Erde fallen, der (Himmels-) Stier spritzt seinen Samen auf die Erde, nach deutschem Aberglauben (s. WUTTKE, *Aberglaube*) erwächst aus dem niedergefallenen Samen eines Erbdiebs eine wunderkräftige Pflanze, nach GRIMM, *Wörterbuch*, ist ‚Pferdesamen‘ = Pferde-Fenchel, Nemnich 2, 942, also offenbar ein aus dem Hengst-Samen entstandenes Kraut. Auf die specielle Fortentwicklung dieser Idee auf indischem Boden gedenken wir alsbald in dem Aufsatz ‚Zur Kenntniss der altindischen Volkspoesie‘, in dieser *Zeitschrift* aufmerksam zu machen. Die Schale ersetzt hier gewissermassen als Retorte den natürlichen Mutterleib. Daher heisst nicht nur Agastya, sondern auch eine Pflanze und eine Apsaras: Kumbhayoni ‚deren Mutterleib ein Gefäss ist‘. Zu der gebrachten Analogie mit dem Eierlegen der Fisch- und Vogel-Nymphen kommt noch das Beispiel von der Leda, die in Schwanengestalt mit Zeus zwei Eier zeugt (s. z. B. BASTIAN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 121) und von Nemesis, die nach Pausanias 1, 33, 7 (s. ibid. 27, 347) ebenfalls ein Ei gelegt haben soll. Nach einer birmanischen Sage legt eine Naga-ma (ein Drache), der die Gestalt eines schönen Weibes angenommen hatte, zwei Eier, aus denen zwei Knaben erstehen (SEIDEL, *Asiatische Volkslitteratur* 235 f.). Nirgend kann sich glänzender als hier die Thatsache zeigen, die sich eigentlich der modernen Forschung von selbst verstehen sollte, dass die Verwandlungen der Mythenwesen nicht freie Phantasieproducte, sondern Rückschläge zu mythengeschichtlich älteren Existenzformen sind. Ich habe sie als Atavismen bezeichnet. Noch erwähne ich als zugehörig folgende Beispiele: Hygin fab. 197 erzählt, ‚es fiel vom Himmel ein ungeheures Ei in den Euphrat; Fische wälzten es an das Ufer, Tauben brüteten es aus und es ging die Venus daraus hervor, die später die dea Syria genannt wurde. Daher die Syrer auch Fische und Tauben für heilig halten und nicht essen‘. (Hier fällt die richtige Begründung des totemistischen Speiseverbots auf.) Zu den Wassernymphen, die ihre Kinder verlassen resp. töten, gehört auch die Gaṅgā, die ihre sämmtlichen Leibesfrüchte in den Fluss wirft: Mahab. 1, 3888 ff. Wieweit die Sage von der Geburt des Dionys in diesen Kreis gehört, soll dahingestellt bleiben. Er ist die unausgetragene Frucht

Wesen verflüchtigten Figuren der beiden Götter recht nach Menschenart auf der Erde wandelnd und mit schönen Nymphen Abenteuer erlebend. Dass der Kult der letzteren in älterer Zeit zurückgetreten ist, wird schon durch das erst in späteren Perioden vorkommende Moment des Auftretens weiblicher Gottheiten bewiesen. Indrāṇi z. B., eine der ältesten weiblichen Gottheiten, war ursprünglich die Mutter Indras.[1] — Waren die Figuren der Apsaras auch dem Brahmanismus verhasst, so konnte er des ihnen zu Grunde liegenden mythischen Elements doch nicht entraten. Die Wolken, die im Agni-Mysterium des Ṛgveda den Blitz zugleich zum Gemahl und zum Kind haben, mit denen dieser tändelt wie mit jungen Frauen, sind die ältesten Travestien der urindogermanischen Nymphenauffassung. Die striyāḥ des Agni werden von Sāyana bisweilen treffend mit saṁgamanasvabhāvāḥ bezeichnet, d. h.: als Personen, in deren Natur die geschlechtliche Vereinigung liegt, mit anderen Worten als Zeugungsmütter. Diese den Wortsinn unserer Açvamedha-Stelle interpretierende Auffassung der himmlischen und irdischen Wasser ist nun uralt und findet sich, wie bekannt, bereits im ältesten Veda vor. Die Sarasvatī ist z. B. der ‚mütterlichste‘ (*ambitamā*)[2] der Ströme. R. V. 10, 35, 2 werden mehrere Ströme als *mātaraḥ* ‚Mütter‘ bezeichnet, Vaj. Samh. 10, 7 werden die Wasser ebenfalls *ambitamāḥ* genannt; cf. auch R. V. 1, 23, 16 = A. V. 1, 4, 1. Ambā, Ambāyu und Ambikā sind Namen für Apsaras, cf. *Pet. Wörterb.* Woher stammt aber die Dreizahl der angerufenen Nymphenwesen? Nach meiner Ueberzeugung handelt es sich dabei um die dreifach sich manifestierende Wasser- und Zeugungsgottheit, die in älterer Zeit dem Rudra, in jüngerer dem Çiva anvermählt wurde. Rudra ist der dreibeweibte Gott z. B. Tait. Saṁh. 1, 8, 6, 2: *ava . . . rudram adīmahi ava devam tryambakam*; dazu die im *Pet. Wörterb.* citierten Stellen und Weber, *Handschr.* i, 1061 Chamb. 314 *tvyambakeçvara* = Çiva. Bisweilen wird eine

der Semele (cf. Buchholz, *Homerische Realien* 3, 1, 301), von Zeus in seinem Schenkel zur Reife gebracht. Er wird von Nymphen als Ammen auferzogen.

[1] Bloomfieldt weist *ZDMG.* 48, 579 auf Atharva-Veda 3, 10, 12 TS 4, 3, 11, 3, Kāṭh. S. 39, 10 hin.

[2] *ambitame nadītame devitame sarasvatī.*

einzelne Schwester oder Gemahlin Rudra's oder Çiva's als *ambikā* oder *ambā* bezeichnet. ÇB 2, 6, 2, 9: *ambikā ha vai nāma asya svasā.* Die Variante Maitr. Samh. 1, 10, 4 zu der eben mitgetheilten Taittirīya-Stelle lautet: *ava amba rudramad imahi ava devam tryambakam,* ein wohl verdorbener Vers. Von dem Gott *saha svasrā ambikayā* wird Tait. Brāh. 1, 6, 10, 4 cf. Tait. S. 1, 8, 6, 1 geredet. Andre Stellen s. im *Pet. Wörterb.* Im Amara Koṣa 1, 1, 1, 33 erscheinen die Worte *ambā* und *ambikā* als Nomina propria von Çiva's Gemahlin Durgā oder Pārvatī. Harivaṅça 7589, sagt in einer Anrede an Rudra-Çiva: *bhūmitrayāṇām deva yasmāt pratiṣṭhā punar-lokānām bhāvano ameyakīrtiḥ tryambaka iti prathamam tena nāma tava.* — Die natursymbolische Bedeutung der Trinität jener Gottheit ist demnach ersichtlich: es handelt sich um die im Himmel, Luftraum und Erde fliessende Pārvatī. Als Strom wird dieselbe nicht nur durch die erwähnten Bezeichnungen, sondern durch ihre Abstammung vom Himavant charakterisiert. Ein Gebirgsfluss trägt nach Naigh. 1, 13 den Namen Pārvatī. Der Himavant geniesst göttliche Verehrung: Vaj. Samh. 24, 30; 25, 12, LUDWIG, Rgveda III, 198. Vielfach wird man Flüsse als Gemahlinnen von Bergen angesehen haben.[1] Der Himavant heisst Menakapraṇeça cf. *Pet. Wörterb.* Die Dreitheilung des Flusses überrascht nicht. Mutete man doch auch der Gaṅgā, der Sarasvatī u. s. w. mehrfachen Ursprung zu. Schliesslich sei noch auf einige Analogien von ethnologischem Interesse hingewiesen: wie die Wolkenwasser im Veda *yuvatayaḥ,* so heissen sie in Baiern und Böhmen bisweilen ‚Grossmütter'.[2] Die Silbe *Me-* heisst in einer Anzahl von Flussnamen Mutter, wie z. B. in *Menam,* worin die zweite Silbe ‚Wasser' bedeutet.[3] Das Wort ‚Mummel' bezeichnet zugleich eine Pflanze, die also ‚Mühmchen' = Amme oder Mütterchen heissen

---

[1] ‚Der besterhaltene Sonnenheld der Afrikaner ist Schango der . . . der Blitz- und Donnergott der Yoruba. Er hat drei Frauen, Flüsse'. FROBENIUS, *Ursp. d. Kultur* 1, 321.

[2] WUTTKE, *Aberglaube* 24. Auch die Esten nennen das Wasser ‚Mutter' ibid. 274.

[3] *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 242.

würde, und einen Kobold oder eine Larve;[1] es ist also in der dem mütterlichen Element des Wassers entstammenden Blume selbst noch das lebende Nymphenwesen als innewohnend gefühlt worden.

Wir glauben im Vorausgehenden bewiesen zu haben, dass die citierte Açvamedha-Stelle die Anrufung einer dreifach sich manifestierenden Zeugungsgottheit enthält, die einem aus dem dreigetheilten Weltenraum sich dreifach ergiessenden Strome ihren Ursprung verdankt. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, dass man unter den Namen der drei Göttinnen die Bezeichnungen der Schwestern oder Gemahlinnen Çiva's oder Rudra's zu verstehen hat. Für das mythologische Verständnis der Stelle ist diese Frage ganz unwesentlich. Die mit dem Hengste den (symbolischen) Coitus vollziehende Mahiṣī ruft eben, da sie gewahrt, dass das Thier zum Zeugungsgeschäft untauglich ist, klagend die der Geburt vorstehenden Göttinnen zur Hilfe. Man vergegenwärtige sich auch, dass der Açvamedha an einem grossen Strom, nach der Aussage der erhaltenen alten Gāthā-Verse etwa an Gaṅgā oder Yamunā stattfindet, dass also die dem Strom entsteigenden Wassergottheiten vielleicht in unmittelbarer Nähe anwesend gedacht werden.

In der Uebersetzung der folgenden Worte bereitet noch das Verbum Schwierigkeiten. In der WEBER'schen Uebersetzung wäre der zu *nayati* gehörige Accusativ zu ergänzen; er hiesse *açvam* und Wurzel *nī* hätte die Bedeutung ,mit Gewalt zu jemandem führen'; doch ist jenes wie dieses unmöglich, ganz abgesehen davon, dass wir in diesem Fall eine andere Verbalform, etwa *nayatu* statt *nayati* zu erwarten hätten. Denn die Ergänzung von *açvam* zu *nayati* ist sachlich undenkbar. Die Mahiṣī kann sich nicht vor einem Acte sträuben, dem sie die Erzeugung eines Sohnes verdanken will und der ihre rituelle Aufgabe beim Pferdeopfer ist. Der Widerwille einer der handelnden Personen würde zudem sicherlich die Wirksamkeit des Opfers illusorisch gemacht haben. Ich vergleiche deshalb das *na mā nayati kaçcana* mit dem unmittelbar folgenden *na mā ya-*

[1] GRIMM, *Myth.* [4], 2, 763.

bhati kaçcana Tait. Samh. 7, 4, 19, 2. Wurzel *nī* muss die abgeschwächte Bedeutung von *yabh* haben; man könnte an unser ‚verführen' denken. Endlich beziehe ich *subhadrikām kāmpīlavāsinīm* auf *mā* und mache es von *nayati* als Object abhängig; *subhadrikā* mag seine traditionelle Bedeutung behalten; es bezeichnet ein prächtig geschmücktes, also nach unseren Begriffen pikant aussehendes, zur Geschlechtslust reizendes und williges weibliches Wesen. Das passt sehr gut auf die nach ausdrücklicher Angabe der Texte kostbar geschmückte Mahiṣī, die eben den Coitus vollziehen will. Dass *kāmpīla* etwas mit einer Stadt zu thun haben sollte, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil die Brāhmaṇa-Texte, geschweige denn die uralte Taittiriyaschule, noch keine Städtenamen kennen und ausserdem dann wieder ein nur ganz local möglicher, improvisierter Vers vorläge, der aus unbekannten Gründen typisch geworden wäre. Die Commentare geben zudem (zu Tait. Samh. 7, 4, 19) als Erklärung für *kāmpīla* das leicht verständliche *kṣamavastram* und WEBER Tait. Samh. II. Band, S. 312, Anm. 6 identificiert es gut mit *kambala*; es handelt sich um die Decke, unter der Pferd und Königin schlafen. Ich übersetze also:

O Ambā, Ambālā, Ambikā, will denn niemand sich zu mir gesellen — das verfluchte Pferd schläft ja — die ich als prächtig geschmücktes Liebchen unter der Wolldecke liege?

Zur Interpretation des Veda.

Von

J. Kirste.

Dass der Veda eine Sammlung von Hymnen der verschiedensten Provenienz, nicht bloss was die Persönlichkeiten der Verfasser, sondern auch was Zeit und Ort betrifft, vorstellt, ist eine jetzt allgemein anerkannte Thatsache und es folgt daraus, dass die Exegese nicht für alle Stücke von demselben Gesichtspunkte, sei er nun naturalistisch, ritualistisch oder ethnographisch, ausgehen darf, sondern dass vor allem festgestellt werden muss, auf welchen Grundton, um mich so auszudrücken, ein Vers oder eine Anzahl von Versen gestimmt ist. Selbstverständlich schliesst dies nicht aus, dass man später den Worten einen anderen, als den ursprünglichen Sinn unterlegte, wie dies ja thatsächlich geschehen ist. Am schwierigsten ist es natürlich, das Grundprincip der Erklärung zu finden, wenn metaphorische Ausdrücke statt der gewöhnlichen, allgemein bekannten, gebraucht werden, zu deren Deutung uns häufig der Schlüssel fehlt und es wurde bezüglich solcher Stücke vor längerer Zeit von Henry die Vermuthung ausgesprochen,[1] dass sie schon ursprünglich als Räthsel verfasst und als solche in die Sammlung aufgenommen worden seien. Nun will ich ganz davon absehen, dass das was uns räthselhaft scheint, nicht nothwendig auch den Verfassern und ihren Zeitgenossen dunkel war, wobei die im Orient verbreitete abergläubische Scheu heilige Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, nicht

[1] *Revue critique*, 1891, tome II, p. 498.

unterschätzt werden darf, aber, so frage ich, ist denn der Zweck des Räthsels nicht mit seiner Auflösung erschöpft? Welchen Sinn hätte es, ein Räthsel, wie:

,Was taucht ins Wasser und kann nicht trinken?'

in eine Sammlung von Gebeten aufzunehmen, wenn es ein Räthsel bleiben sollte? Denn, verstehen wir uns wohl, sobald ich dafür die Wendung gebrauche:

,Sie taucht ins Wasser und kann nicht trinken',

wobei sowohl Sprecher als Hörer an die Sonne denken, so haben wir es nicht mehr mit einem Räthsel zu thun, sondern mit einer metaphorischen Ausdrucksweise, die in einem Hymnus an die Sonne ganz wohl vorkommen kann. Wir dürfen also solche für uns ,räthselhafte' Wendungen, da sie sich in einer liturgischen Sammlung finden, meiner Ansicht nach, nicht als Räthsel bezeichnen, sollten sie auch ihren Ursprung einer Räthselfrage verdanken, denn durch ihre Verwendung zu einem andern Zwecke haben sie ihren Charakter als Räthsel eingebüsst.

Einen neuen Beweis für seine Theorie findet nun Henry in der Strophe des Rigveda I, 152, 2, über die er in den *Actes du douzième congrès des orientalistes*, tome I, Florence 1901, pp. 5 ff. gehandelt hat, und da ich schon in der Sitzung, in welcher der genannte Gelehrte seine Erklärung vortrug, meinem principiellen Zweifel an der Richtigkeit derselben Ausdruck gab[1] ohne jedoch die nöthigen Behelfe für die mir richtiger scheinende zur Hand zu haben, so erlaube ich mir jetzt darauf zurückzukommen.

Ich erwähne vor allem, dass Darmesteter,[2] den Ausdruck *caturaśri*, der ,Vierspitz', bereits mit dem avestischen *cathrugaoša*, ,viereckig', dem Beiworte Varena's, der dem vedischen Varuṇa entspricht, verglichen und ausserdem auf das ebenfalls im Rigveda V,

[1] Die Bemerkung im Protokolle der betreffenden Sitzung (*Actes* p. CLX): ,M. K. se déclare satisfait' bezieht sich darauf, dass Herr Prof. Henry auf eine Anfrage meinerseits die Güte hatte, sein Princip schärfer zu definieren.

[2] *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877. p. 70.

48, 5 als Epithet Varuṇa's sich findende *caturanīka,* ‚viergesichtig' verwiesen hat. Dass es sich hier in der That um Varuṇa handelt, ergibt sich doch unzweideutig daraus, dass der Hymnus an Mitra-Varuṇa gerichtet ist, während HENRY, gestützt auf das im Śatapatha-Brāhmaṇa als Beiwort der Sonne sich findende *catuḥsrakti*, ‚viereckig' und die in der späteren Ikonographie gebräuchlichen vier Arme Viṣṇu's, den Ausdruck ‚Vierspitz' als Bezeichnung des Sonnengottes erklärt und vermuthet, dass man denselben durch die Figur eines Quadrates bezeichnet habe. Dem gegenüber darf wohl darauf verwiesen werden, dass die Sonne in Indien durch eine Scheibe oder ein Rad (*cakra*) dargestellt wird.[1]

Noch weniger begründet aber ist es, wenn HENRY, um seine Vermuthung, dass in dem Verse von einem Kampfe zwischen Sonne und Mond die Rede sei, zu rechtfertigen, die Voraussetzung wagt, dass der letztere durch ein Dreieck figürlich dargestellt worden sei, was der Ausdruck *triraśri*, wie ich gerne zugestehen will, allerdings bedeuten könnte. Sehen wir uns aber in der vedischen Mythologie nach einem Wesen um, dem das Epithet der ‚Dreispitz' zugetheilt werden kann, so kann dies nur Rudra-Śiva sein, dessen Emblem der *triśūla*, ‚Dreispitz' ist. Ueber den Ursprung dieses Symbols ist schon viel geschrieben worden und es ist hier nicht der Ort darauf näher einzugehen, aber so viel dürfte wohl allgemein zugestanden werden, dass dieses Geräth in der Hand des alten Sturmgottes den Blitz, in der Hand des sich nur mühsam eine Stelle im Pantheon der Priester erringenden volksthümlichen Zeugungsgottes, der mit dem ersten später in eine Gestalt verschmolz,[2] die Geschlechtstheile darstellen sollte.[3] Einen direkten Beweis, dass die drei Zacken die männlichen Zeugungstheile darstellten, finden wir meines Erachtens in einer Bemerkung des Commentars zu Āśvalāyana's Gṛhya-Sūtra

---

[1] GOBLET D'ALVIELLA, *Bull. de l'Acad. de Belgique.* Bruxelles 1888, tome 16, p. 339. *La migration des symboles.* Paris 1891, p. 219.

[2] MUIR, *Original sanskrit texts.* Vol. IV, p. 405 ff.

[3] BIRDWOOD, *JRAS.* 1886, p. 408. Auch SIMPSON, *JRAS*, 1890, p. 313 kommt, allerdings auf einem Umwege, zu einem ähnlichen Ergebnisse.

i, 13, 2, wo die bei Gelegenheit des Puṁsavana, der Ceremonie um männliche Nachkommen zu erzeugen, der Frau eingegebenen zwei Bohnen und ein Gerstenkorn darauf gedeutet werden vgl. Hir. Gṛ. S. ii, 2, 2; 3. Ist dies richtig, so dürfen wir allerdings nicht mit Goblet d'Alviella[1] in dem unter den Spitzen befindlichen Ringe ursprünglich das Bild der Sonnenscheibe suchen, was natürlich nicht ausschliesst, dass er später diese Bedeutung und dann die des Rades des Gesetzes bei den Buddhisten erhielt. Zu der hier vorgetragenen Erklärung, nach welcher der schwierige Vers also besagen würde: ‚Varuṇa schlägt Śiva', würde die Bemerkung v. Schroeder's,[2] dass die Dichter des Rigveda von einem Kult des Phallus nichts wissen wollten, vortrefflich stimmen.

Noch ein paar Worte über die übrigen Verse der Strophe. Henry meint,[3] dass *eṣām* nur auf den ersten Bestandtheil des im folgenden Verse stehenden Compositums *kaviśasta* bezogen werden könne und übersetzt daher: ‚Voici un dicton des sages que n'entend pas le premier venu;' ich sehe aber keinen Grund, der uns verhinderte das Pronomen auf das im vierten Verse stehende *devanido* zu beziehen, worunter also nach dem vorhin Gesagten die *śiśnadeva* zu verstehen wären, die Śivaverehrer.[4] Selbstverständlich bin ich auch mit der Behauptung ‚On nous annonce donc qu'on va nous poser une énigme'[5] nicht einverstanden, sondern glaube, dass das Verbum *vi ciketat* in dem Sinne von ‚er erfuhr' aufzufassen sei. Die ganze Strophe wäre darnach etwa folgendermassen wiederzugeben:

Dies hat wohl mancher von ihnen schon erfahren,
Wahr ist der von den Weisen verkündigte schreckliche Spruch:
‚Den Dreispitz tödtet der furchtbare Vierspitz'
Auch die ersten[6] Götterfeinde gingen zugrunde.

---

[1] *Bulletin* etc. p. 341.
[2] *WZKM.*, ix, 237.
[3] *l. c.*, p. 11.
[4] Muir, *l. c.*, p. 407.
[5] *l. c.* p. 9.
[6] d. h. die mächtigsten.

Dass der mit Varuṇa eng verbündete Mitra in dieser Strophe beiseite gelassen wird, dürfte wohl keinen Einwand begründen, denn Varuṇa, der Allherrscher (*saṃrāj*), der Hüter der göttlichen Ordnung (*dhṛtavrata*), ist ja vor allen berufen, das heilige brahmanische Pantheon gegen neue Eindringlinge zu vertheidigen. Mit der ihm hier zugetheilten Rolle würde die Ansicht, dass er, wie manche Gelehrte behaupten, ein alter Mondgott sei, freilich nicht stimmen und ich stehe daher entschieden auf Seite v. SCHROEDER'S,[1] der diese Auffassung mit überzeugenden Gründen zurückweist und ihn für den Erben des alten Dyaus erklärt. Nur glaube ich, dass Varuṇa von der Wurzel *vṛ*, ‚bedecken' im Sinne von ‚der bedeckte Himmel', was sowohl den Wolkenhimmel, daher die Beziehung zum Wasser, als den Nachthimmel bedeuten kann, abzuleiten sei. Mitra, der klare Himmel, der Taghimmel und Varuṇa, der bedeckte Himmel, der Nachthimmel sind also im Grunde genommen nur zwei Seiten ein und desselben Naturwesens, das ursprünglich als Einheit *dyaus* der Erde *pṛthivī* gegenüberstand.

[1] *WZKM.*, IX, p. 116 ff.

Anzeigen.

1. *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde,* von Georg Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn. i. Bd., 10. Heft. *Litteratur und Sprache der Singhalesen,* von Wilhelm Geiger. Strassburg, Trübner 1901.
2. *Etymologie des Singhalesischen,* von Wilhelm Geiger. *Abhandl. der k. bayer. Akad. der Wiss.* i. Cl., xxi. Bd.

Die beiden Hauptwerke auf dem Gebiete des Singhalesischen, welche uns der hochverdiente Forscher Wilhelm Geiger geschenkt hat, sollen hier zusammen besprochen werden, obgleich ein Zeitraum von drei Jahren dieselben trennt. Das zuerst genannte Werk, welches einen Theil des Bühler'schen *Grundrisses* bildet, beruht im wesentlichen auf dem an zweiter Stelle aufgezählten Verzeichniss singhalesischer Etymologieen, in dem der Verfasser zum ersten Male die Resultate seiner Forschungen auf diesem Sprachgebiet zusammengestellt hat. Natürlich umfasst das allgemeinere Werk einen weiteren Gesichtskreis. Geiger hat hier einen Ueberblick über die gesammte Struktur der singhalesischen Sprache gegeben; während er sich bei der Etymologie im wesentlichen auf die Laut- und Wortbildungslehre beschränken konnte, musste er hier auch die Nominal- und Verbalflexion in ihrem ganzen Umfang berücksichtigen und ferner die so schwierige Frage nach der Abstammung des Singhalesischen eingehend besprechen und definitiv zu lösen versuchen. Ausserdem hat

er in der Einleitung (S. 1—25) eine vorzügliche Uebersicht über die Litteratur und die Inschriften von Ceylon gegeben.

Zu dem Abschnitt über die Litteratur habe ich nur nachzutragen, dass das auf S. 4 erwähnte Prosawerk Dampiyâ Aṭuvâ Gäṭapada Sannaya im Jahre 1879 in Colombo veröffentlicht und der Traktat Heranasika vom Referenten im ‚Festgruss an Roth' (Stuttgart 1893) p. 25—30 abgedruckt und übersetzt worden ist. Was dann die Inschriften anbetrifft, so hat Geiger im wesentlichen die von P. Goldschmidt und vom Referenten aufgestellten Deutungen adoptirt. Nur in einigen wenigen Punkten weicht er ab, so in Bezug auf die grosse Inschrift beim Ambasthala Dâgoba in Mihintale (No. 20 meiner Ancient Inscriptions of Ceylon). Ich hatte diese Inschrift dem König Meghavaṇṇa I. zugeschrieben, weil es in Zeile 13 heisst, dass der König die Wohnungen des Mahinda und des Bhaddasâla wiederherstellte gerade so wie der Mahâvaṃsa (p. 232) uns dies in Bezug auf Meghavaṇṇa berichtet. Geiger dagegen meint, dass sie von denselben Königen herrührt wie die von Ratmala (No. 6), nämlich von Gajabâhu und seinem Nachfolger Mallakanâga, weil nämlich auf beiden Inschriften die Teiche von Wihirabija und Muḷagutika erwähnt werden, und es ist möglich, dass er Recht hat. Sehr dankenswerth ist der Abdruck des vollständigen Textes mit Uebersetzung der Devanagala-Inschrift auf S. 21, 22. Auch über die Inschriften des Nissanka Malla und seiner Nachfolger berichtet Geiger ziemlich eingehend (S. 23, 24) und wundert sich mit Recht, dass über des ersteren Feldzüge nach dem indischen Festlande sowie über die verschiedenen Verträge und Bündnisse, die er mit indischen Fürsten abschloss, gar nichts im Mahâvaṃsa zu finden ist.

Auf S. 26 beginnt die Grammatik und zwar wird zunächst die Lautlehre eingehend behandelt. Geiger hebt hervor (S. 28), dass hauptsächlich drei Momente umgestaltend auf den singhalesischen Vocalismus eingewirkt haben: 1. die grundsätzliche Kürzung aller Längen, 2. der Wortaccent, 3. das Gesetz von der Vocalassimilation. Die Kürzung der langen Vocale ist bereits auf den ältesten Inschriften fast vollständig durchgeführt mit einziger Ausnahme der Inschrift

vom Gallena-vihâra (No. 2), welche Längen aufweist. Wenn sich im Neusinghalesischen ein langer Vocal zeigt, so ist er immer durch secundäre Contraction entstanden. Aber auch diese durch Contraction entstandenen langen Vocale sind wieder der Verkürzung unterworfen (S. 30), so z. B. in dem Verbum *neraṇu* ‚beseitigen' = *nîharati*, welches bereits in der Heraṇasika vorkommt (‚Festgruss an Roth' p. 26). Dort werden nämlich die 10 daṇḍuwam eingetheilt in solche, welche durch Ausstreuen von Sand in den Hof des vihâra's und solche, welche nur durch zeitweiliges Ausschliessen des Schuldigen aus der Priesterschaft gesühnt werden können, und die letzteren werden mit *neraṇâ wat* bezeichnet.

Auf S. 31 werden die Wirkungen des Wortaccents besprochen. Geiger sagt mit Recht, dass es nicht immer möglich ist, ältere und neuere Accentwirkung scharf zu scheiden. Unter den Beispielen, die er für die Verkürzung (richtiger den Abfall) der anlautenden Silbe anführt, vermissen wir ein sehr bekanntes, nämlich *râ* = *surâ* und durch einen Blick in die Etymologie des Singhalesischen (S. 73) erfahren wir, dass Geiger dieses = *rasa* setzt. Ich kann ihm in diesem Punkte nicht beistimmen: In der Heraṇasika p. 25 wird unter den dasa sil als fünftes angeführt: *râha merin duruwîma* ‚Enthaltung von geistigen Getränken'. Dies entspricht genau dem 51. Pâcittiya *surâmerayapâne pâcittiyaṃ* (Suttavibhaṅga ii, 110) und gerade so wie wir singhalesisch *merin* = *meraya* setzen, werden wir auch *râha* = *surâ* setzen müssen. *Rasa* wird im Pâli meines Wissens nie im Sinne von ‚geistige Getränke' gebraucht. Dagegen finde ich, dass die neue Etymologie von *vaturu* ‚Wasser' = *vitthâra* jedenfalls zu berücksichtigen ist, obgleich *vitthâra* im Pâli immer in der Bedeutung ‚Breite, Ausdehnung' und nie im Sinne von ‚Flut' gebraucht wird.

Im Capitel über die Vocalassimilation (S. 33—36) bespricht Geiger die Entstehung des neuen, dem Singhalesischen eigenthümlichen Vocals *aê*, der in den ältesten Inschriften bis zum 4. Jahrhundert noch nicht vorkommt, dagegen vom 10. Jahrhundert ab ungemein häufig ist. Einige hieher gehörige Beispiele sind bereits auf S. 29 No. 2 vorweg-

genommen (wo ein Verweis auf § 9. 4 fehlt) wie *raê* ,Nacht' aus *râtri*, *baê* ,unmöglich' aus *bâdhita*. Bestimmte Gesetze darüber, wann *ae* und wann *e* als Umlaut von *a* einzutreten hat, lassen sich nicht aufstellen. Wenn Geiger auf S. 29[3] das *aê* in *Saêgiri* als eine Contraction von *e* + *i* hinstellt, so ist dies doch sehr zweifelhaft. *Baê* ,Bruder' lässt sich allenfalls aus der Nebenform *bhâtika* erklären, die im Pâli ziemlich häufig vorkommt.

Unter der Ueberschrift ,Einzelerscheinungen' werden in § 11 und 12 diejenigen Veränderungen im Vocalismus zusammengefasst, die sich unter die vorher (S. 28) angegebenen drei Gesichtspunkte nicht subsumiren liessen. Hieher gehören Fälle wie *taek* ,Molken' = *takka*, *saev* ,Bogen' = *câpa*. Unter die Fälle, wo *i* und *u* ohne ersichtlichen Grund wechseln, rechnet Geiger auch *musa* ,Irrthum', welches er = pkt. *misa* setzt. Nach meiner Ansicht erklärt sich *musa* viel einfacher = p. *musâ*, skt. *mṛishâ*. Neben *toṭa* ,Furt' = skt. *tîrtha* stellt sich prâk. *tûha* Hâla 192, Hem. I, 104.

In § 13 geht Geiger zum Consonantismus über und behandelt hier zunächst die beiden dem Singhalesischen eigenthümlichen Halbnasale *ⁿ* und *m̆*, die er beiläufig schon auf S. 33 bei Gelegenheit der Vocalelision erwähnt hatte. Bereits in den ältesten Inschriften herrscht die Tendenz, bei der Verbindung Nasal + Consonant den Nasal zu zerstören, oder, wie Geiger sich ausdrückt, ihn in den Halbnasal zu verwandeln, der aber in den Inschriften nicht bezeichnet wird. Diese Neigung der Sprache scheint mehrere Jahrhunderte vorgeherrscht zu haben (vgl. auch § 17), erst in späterer Zeit finden wir das entgegengesetzte Princip in Thätigkeit, nämlich einen einfachen Explosiv durch Vorschiebung des betreffenden Nasals und einen einfachen Nasal durch Hinzufügung des betreffenden Explosivs zu verstärken. Geiger hat die Vorschiebung des Nasals in § 20. 2 behandelt, die Hinzufügung des Explosivs in § 25. 5. Es hätte aber hervorgehoben werden sollen, dass diese Erscheinungen der späteren Zeit angehören. Formen wie *panḍura* ,Geschenk, Tribut' = *paṇṇâkâra*, *hambu* ,Haferschleim' = *âcâma*, *mundu* = *mûrdhâ* finden sich erst auf der Ambasthala-Inschrift (No. 121). Für *kanda* ,erhöhtes

Ufer' = *skhanna* haben wir sowohl Hab. 2 wie auch Amb. B 55 noch die ältere Form *kana*.

Unter den Beispielen für den Wechsel zwischen *n* und *l* führt Geiger auch *pihinanu* an, welches er auf p. *piluvati* zurückführt. Diese Etymologie scheint mir unmöglich, vielmehr ist *pihinanu* von √*snâ* abzuleiten. Schwierigkeiten macht eigentlich nur das Präfix *pi* und wenn man dies nicht = *api* setzen will wie in p. *pithîyati, pilandhati*, was nach meiner Ansicht ganz gut ginge, so könnte man immer noch einen zusammengesetzten Verbalstamm annehmen, wie Geiger deren eine Anzahl in § 67 aufführt.

Auch mit der Erklärung von *nimenu* ,erlöschen, aufhören' aus p. *nibbâti* in § 25. 4 bin ich nicht einverstanden. Das Absol. *nimaway* oder *nimawâ* findet sich mehrmals inschriftlich, so Amb. A 10, P. P. 3, 32, 33, ebenso der Infinitiv *nimaeviyae* Amb. A 58. Es hat hier immer die Bedeutung ,vollenden', passt also viel besser zu p. *nimmâyati,* skt. *nirmâ.* Auch Clough giebt dem Aktiv *nimawanawâ* die Bedeutung ,to finish, to end, to complete' und dem Passiv *nimenawâ* ,to be finished, to be completed'.

Auf S. 46, Anm. 3 führt Geiger die Form *seyin* ,wegen' an, die er als eine falsche Bildung für *heyin* = *hetunâ* auffasst unter Herbeiziehung von *sē, hē* = *setu* ,Brücke'. Die Form *seyin* lässt sich nach meiner Ansicht viel einfacher erklären, wenn wir skt. *châyâ* zu Grunde legen, dagegen bleibt das *s* in *siriyal* = *haritâla* und in *kesel* = *kadalî* räthselhaft.

Im zweiten Capitel beginnt die Formenlehre und zwar zunächst die Flexion des Substantivums. Geiger's Bemerkungen über die verschiedenen Nominalstämme mit und ohne Reduktionsvocal sowie über die mit Suffix *ka* abgeleiteten Masculin- und Femininstämme scheinen mir durchweg zutreffend. Eine neue Etymologie für das Pluralsuffix *wal* giebt er nicht, sondern begnügt sich damit, dasselbe als ,sicherlich arisch oder doch arisirt' zu bezeichnen im Gegensatz zu Guṇasekara, der an eine Entlehnung aus dem Tamil glaubt (§ 38 ii). Inschriftlich findet sich die Endung *val* zuerst im 15. Jahrhundert, nämlich in einer Inschrift des Königs Parâkramabâhu VI.

von Koṭṭa (No. 160 der Ancient Inscriptions of Ceylon vgl. Geiger § 15. 1) 2 Abl. Pl. *gamwalin* und *vihârawalin*, dagegen findet sich ein jedenfalls verwandtes Suffix *-war* in den Inschriften des 11. Jahrhunderts. Allerdings kommt dieses Suffix dort nur sporadisch vor, während gewöhnlich die Plurale ohne Suffix gebildet werden (Geiger § 34. iii. 2). Es scheint mir nun durchaus nicht unmöglich, dass nach der grossen Tamil-Invasion im 12. Jahrhundert, wo überhaupt viel dravidische Elemente in die Sprache aufgenommen wurden, wie wir später noch zu sehen Gelegenheit haben werden, dieses Suffix *war* durch den Einfluss der Tamil-Endung *kal* in *wal* verwandelt worden ist.

Das Dativsuffix *ṭa* leitet Geiger (§ 40, 5) von dem Acc. *aṭṭham* ab, während man es früher auf den Dativ *aṭṭhâya* zurückführte. Die inschriftlichen Formen *cetahaṭa, bikusagahaṭa* lassen beide Ableitungen zu, während *bikusagahaṭaya* (No. 11), *bukasagahaṭaya* (No. 10) und *hamaṇanaṭaya* (No. 61, Zeile 8) doch deutlich auf den Dativ hinweisen. Die Form *bikasagaṭa* in der sechsten Zeile der Kaikâwa-Inschrift (No. 13) halte ich auch für einen Irrthum des Steinmetzen statt *bikasagahaṭa* (S. 62, Anm. 4).

Beim unbestimmten Substantivum (§ 42) hat Geiger nicht bemerkt, dass diese Formen, die mit dem Zahlwort *eka* zusammengesetzt sind, sich schon in den Inschriften des 11. Jahrhunderts finden.

§ 47—51 handelt von den Pronominibus. Geiger führt *mama* als Nom. Sing. des Pron. der 1. Person an und verweist in der Note auf Childers' Bemerkungen *JRAS.* viii, 136, erklärt sich also damit einverstanden. Nach meiner Ansicht ist dies einer der wenigen Fälle, in denen Childers den Geist der singhalesischen Sprache total missverstanden hat. Er wählt als Beispiel den Satz *mama giya ge* ‚das Haus zu welchem ich ging' und übersetzt diesen Satz in's Pâli zurück als *mama gatagehaṃ*, eine Construction, die jedenfalls auch nicht gerade als klassisches Pâli gelten kann. Immerhin ist das Beispiel in so fern geschickt gewählt, als hier wirklich in *mama* eine Form vorliegt, die man beliebig als Nominativ und als Genitiv fassen kann. Wenn wir aber etwa den Satz nehmen in der vierten

Reihe der Ambasthala-Inschrift (No. 121): *Seygiri weherhi isâ Abahay giriweherhi isâ wasana maha biksang* ,die Brüderschaft der Mönche, welche in Seygiri und in Abhayagiri wohnen' so kann man die Worte *maha bik sang* nicht beliebig als Nominativ und Genitiv, sondern nur als Nominativ fassen und damit fällt die ganze Childers'sche Erklärung zusammen mit seiner Uebertragung in's Pâli. Auch Alwis ist in seinem dieser Erscheinung gewidmeten Abschnitte nicht glücklicher (,On the Origin of the Singhalese language' im *Journal of the RAS.* Ceylon branch vol. 1867—70 p. 54—55 und 76—78). Es war ihm aufgefallen, dass das Singhalesische gerade wie die dravidischen Sprachen kein Relativpronomen besitzt (s. Geiger § 50), sondern es durch das relative Participium ersetzt. Um jedoch keinen Einfluss des Dravidischen auf das Singhalesische zugeben zu müssen schlägt er einen ähnlichen Weg ein wie Childers. Sein Beispiel ist *mama karana de* ,Das Ding, welches ich thue' (Tamil *ñân śekir velei*), aber, während Childers *mama* als Genitiv auffasst, sieht Alwis darin einen Instrumental und überträgt die ganze Construction in's Passiv. Nach ihm sollte es eigentlich heissen: *mâ karana de* ,das Ding, welches von mir gethan wird'. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht leuchtet sofort ein, denn, wenn wir auch zugeben wollten, dass die Form *mama* für den Instrumental gebraucht werden kann, so könnte doch nimmermehr das relative Participium *karana* als Passiv gelten. Ein anderes, noch eklatanteres Beispiel finden wir im Appendix zur Sidat Sangarâwa p. 164. Dort ist der Satz aus I Cor. 15, 1: ,Ich erinnere Euch aber, meine Brüder, des Evangelii, das ich Euch verkündet habe, welches Ihr auch angenommen habt, in welchem Ihr auch stehet', folgendermassen übersetzt: *Tavada sahodarayeni mama topaṭa prakâsakalâwu topi piligattâwu topi pihiṭa siṭinnâwû suba ârañci topaṭa danwami.* Hier haben wir drei relative Participia *prakâsakalâwu, piligattâwu* und *siṭinnâwu;* das vor dem ersten stehende *mama* könnte man ja allenfalls mit Childers als Genitiv betrachten, für das vor den zwei letzten stehende *topi* aber ist eine soche Auffassung unmöglich, da *topi* immer nur als Nominativ gebraucht wird. Ich glaube also, dass

diese Constructionen ganz der dravidischen Analogie folgen: *mama karana de* entspricht genau dem Tamil *ñân śekir velei*, wo *ñân* und *velei* Nominative sind und das dazwischenstehende *śekir* ein relatives Participium. Da wir zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert nur sehr wenige Inschriften in Ceylon besitzen (s. GEIGER § 12), so ist es unmöglich genau zu sagen, um welche Zeit diese dravidischen Constructionen in die Sprache eingedrungen sind. Im 8. Jahrhundert wurde die Hauptstadt des singhalesischen Königreichs in Folge der fortwährenden Einfälle der Tamilhorden aus Südindien von Anurâdhapura nach Pulastipura, dem späteren Polonnaruwa verlegt und es ist wahrscheinlich, dass die Tamilherrschaft sich dort bis in die Zeit des Parâkramabâhu I., also bis in's 12. Jahrhundert aufrecht erhielt. Es ist dies die Zeit des tiefsten Verfalls des singhalesischen Königthums und der von demselben abhängigen buddhistischen Priesterschaft. Auch der Tempel von Mihintale scheint eine Zeit lang in den Händen der Tamil gewesen zu sein, bis er (wahrscheinlich von König Mahinda III.) zurückerobert wurde, denn am Ende der von mir schon öfter erwähnten Ambasthala-Inschrift heisst es: *kaṇae waewae diyawan tâk tanhi pere Demeḷ kalae pere sirit diya bedum me weheraṭ me gatae yutu* ‚So viel Wasser wie in dem Canal und in dem Teich ist, soll unter die zu dem Vihâra gehörigen Ländereien vertheilt werden in der Art und Weise wie es früher von den Tamil festgesetzt worden ist'. Da somit das ganze Land Jahrhunderte lang von den Tamil überschwemmt war, so ist es keineswegs zu verwundern, dass dravidische Elemente in das Singhalesische eingedrungen sind und sich dort auch später noch erhalten haben, nachdem das Land durch Parâkramabâhu I. wieder von den Feinden gesäubert war.

Von § 52 an wird die Verbalflexion behandelt und zwar zunächst das Eḷu-Verbum, welches sich von dem der Umgangssprache ziemlich scharf unterscheidet. GEIGER theilt das singhalesische Verbum nach dem Ausgang des Präsens-Stammes und nach der Bildung des Präteritums in drei Conjugationen ein, von denen die erste Transitiva, die zweite Transitiva und Intransitiva, die dritte Intransitiva und

Passiva umfasst. In § 54 werden dann die sogenannten unregelmässigen Verba behandelt, welche eine eigenthümliche Präteritalbildung aufweisen. Unter den Infinitiven in § 57 vermisse ich die zahlreichen Formen auf *ae* wie *haendae, perewae, diyae, waesae,* welche wir in der Ambasthala-Inschrift und in andern Denkmälern des 11. Jahrhunderts finden. Diese Formen sind meistens abhängig von dem Particip *yutu* = *yuktaṃ* ‚es ziemt sich, es ist vorgeschrieben‘. Aehnliche Formen, allerdings auf *a* ausgehend, finden sich in der Heraṇasika (‚Festgruss an Roth‘ p. 28) z. B. *gaela, gata, sewiya, kiwa, puwa.* Was die Bildung anbetrifft, so finden wir weder im Sanskrit noch im Pâli Analogien dafür, man müsste denn Infinitive des Pâli wie *dakkhitâye, jagghitâye* hieher rechnen wollen, die aber viel zu selten sind um als Vorbild für diese überaus häufigen singhalesischen Formen gelten zu können. Dagegen sind die Infinitive im Tamil ganz ähnlich gebildet, wie z. B. *vara sollu* ‚sage ihm zu kommen‘ d. h. ‚er soll kommen‘.

Geiger hätte überhaupt im Abschnitt vom Verbum noch einmal ausdrücklich hervorheben können, was ein aufmerksamer Leser sich allerdings aus seiner Uebersetzung und seinen Anmerkungen zu der Devanagala-Inschrift (§ 13) selbst deduciren kann, nämlich, dass in den Inschriften vom 10. Jahrhundert an das Verbum finitum fast vollständig erloschen ist und alle Beziehungen durch Infinitiv- oder Participialconstructionen ausgedrückt werden. In den Inschriften finden sich noch vereinzelte Formen des Verbum finitum, so in Parâkramabâhu's Inschrift beim Galwihâra (No. 137) eine 1. sing. *kerem,* auf dem Fries beim Thûpârâma (No. 147) eine 1. sing. *demi,* in Niççanka Malla's Inschrift am Dalada Maṇḍirâwa (No. 149) eine 3. Pl. *nasiti* ‚sie verderben‘ (Z. 36), in der vorhergehenden Zeile aber die Formen *kalâhu* und *kaewo,* die nach einem ganz andern Princip gebildet sind. Es scheint also, dass in dieser Zeit (zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert) die alte prâkritische Flexion allmälig abgestorben und durch eine neuere ersetzt worden ist, deren Principien uns Geiger in den herangezogenen Paragraphen über das Eluverbum auseinandersetzt. In der Zwischenzeit dominiren die Participial- und

Gerundialconstructionen (in der Inschrift von Ambasthala sogar ausschliesslich). Geiger zählt in § 55 eine Anzahl dieser Participia auf, die zum Theil noch auf alte Pâliformen zurückgehen. In § 56 bespricht er das Gerundium auf *min*(*i*) und erklärt dieses als Instrumental eines Verbalnomens auf *-ma*, während Childers (*Notes on the Singh. Lang.* ii, 20), Alwis und Guṇasekara darin das alte Partic. *âtmanep.* auf *mâna* erkennen wollen. Ich neige mich mehr der letzteren Ansicht zu, denn es ist absolut kein Grund einzusehen, warum diese Form immer im Instrumental gebraucht werden sollte. Ganz andere Bildungen sind die Verbalnomina auf *ma* wie *naeṭuma* oder *naeṭîma*, ‚das Tanzen', *daenîma* ‚das Wissen'. Die ältesten Formen dieser Art sind *senim*, *saeṅgim* und *siwim* in der Inschrift von Mahâkalattaewa (No. 110), ferner *kirîmen* in der absichtlich antikisirenden Inschrift am Galwihâra (No. 137, Zeile 13, 31, 37). Eine ganze Anzahl finden sich in der Heraṇasika, nämlich *aedurîma, hindîma, piligaenîma, pirihelîma, binîma, binduwîma, howîma*. Goldschmidt (*JRAS.* Ceylon branch 1879 p. 24) wollte sie als Zusammensetzungen mit *karma* ansehen und brachte *paḷisatarikama* der Habarane-Inschrift (No. 61) damit in Verbindung. Mir scheint die Annahme einer so starken Synkope immerhin bedenklich und ich möchte an Bildungen erinnern wie Pâli *adhovima* ‚was nicht gewaschen zu werden braucht' Mahâvaṃsa p. 70, Dîpavaṃsa p. 62.

Zu § 66 Bildung des Passivs möchte ich bemerken, dass ausser den von Geiger aufgezählten Umschreibungen mit *labanu, yedenu* auch eine mit *kanawâ* ‚essen' existirt ganz analog der im Tamil gebräuchlichen mit *uṇ* z. B. *aḍi uṇḍân* ‚er wurde geschlagen' wörtlich ‚er ass ein Schlagen' (vgl. Caldwell, *Comparative Grammar of the Dravidian languages*, p. 358). Von sonstigen Analogieen in der Construction von Singhalesisch und Tamil möchte ich noch erwähnen die verneinende Form mit *nae* und dem Infinitiv z. B. *mama enne nae* ‚ich gehe nicht'. (Im Englischen lässt sich der Unterschied nicht markiren, weil der Infinitiv mit der Form des Verbum finitum übereinstimmt.) Ganz ähnlich ist das Tamil *vara-v-illei*. Diese Ausdrucksweise gilt zwar im Tamil nicht als klassisch, sondern gehört

der Sprache des täglichen Lebens an, ist aber für die Vergleichung nur um so werthvoller (vgl. Caldwell p. 367). Ein anderes eigenthümliches Idiom des Singhalesischen ist das Verbot, welches mit *epâ* schliesst (Geiger § 57 und § 62, Anm. 4). Ueber die Etymologie des Wortes *epâ* habe ich nichts sicheres ausmachen können; inschriftlich kommt es, wie leicht zu begreifen ist, nicht vor, und wir haben daher keine Anhaltspunkte, um das Alter des Wortes zu bestimmen. Es wird construirt mit dem Infinitiv, der durch die Dativendung *ṭa* charakterisirt ist, also z. B. *kathâkaraṇḍa epâ* ‚rede nicht, sei still‘.

In § 67 kommen die zusammengesetzten Verba zur Sprache. Etwas ähnliches findet sich auch in den nordindischen Sprachen und Beames (*Compar. Grammar of the modern Aryan vernacular of India* III, 215), Caldwell, *Compar. Grammar of the Dravidian languages* p. 342 haben für das zweite Verbum in einer solchen Combination den Terminus ‚ancillary‘ eingeführt zum Unterschied von einem gewöhnlichen Hülfsverbum, das als ‚auxiliary‘ bezeichnet wird. Geiger hat sich im *Grundriss* auf wenige Beispiele dieser zusammengesetzten Verben beschränkt, die mir keinen Anlass zu weiteren Bemerkungen geben, in der Etymologie werden noch eine Anzahl anderer erwähnt, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Ich will hier noch Einiges aus meinen eigenen Beobachtungen hinzufügen: 1. *pînanawâ* (oder *pihînanawa*)[1] ‚schwimmen‘ ist zusammengesetzt aus *pî* = prâkr. *pus*, skt. *proñch* und *snâ*. Malediv. fînang Christopher 71. Diese Ableitung passt besser zur Bedeutung des Wortes als die von Goldschmidt vorgeschlagene von *pâ* ‚trinken‘. 2. *kimidinawâ* ‚tauchen‘ enthält wahrscheinlich als ersten Bestandtheil die Wurzel *kar* ‚machen‘, obgleich die Bedeutungsentwicklung nicht ganz klar ist. Der zweite Bestandtheil ist $\sqrt{}$*majj*, der wir in der Form *mujita* ‚überschwemmt‘ bereits in der Habarane-Inschrift (No. 61) begegnen. Ein Particip *kumuṭa* findet sich Sidath Saṅgarâwa 57.

[1] *pinanawâ* mit *i* ist nicht zusammengesetzt, sondern von *prî* abgeleitet und bedeutet ‚sich freuen‘. Das Absolutiv *pinawâ* findet sich in der Galpota-Inschrift (No. 148) B 9.

Auch in der Pâli Dhâtumañjûsâ wird eine Wurzel *mujj* ‚tauchen' aufgeführt, die aber sonst nicht belegt ist. 3. *sanasanawâ* ‚trösten' hängt jedenfalls mit skt. *snih* (wovon *sneha* ‚Liebe') zusammen. Das Absolutiv *sanahâ* findet sich inschriftlich Galpota (No. 148) B 5 und scheint ein corrumpirtes Tatsama zu sein. Zur Vergleichung bietet sich Pâli *senesika* ‚ölig, fettig' Mahâvagga VI. 1. 4, das jedenfalls auch von Wurzel *snih* kommt und dieselben lautlichen Veränderungen zeigt wie das singhalesische Verbum. 4. *sinâhenawâ* ‚lachen' ist abgeleitet von dem Substantiv *sinâ* ‚Gelächter' in der Galvihâra-Inschrift Zeile 41, Heranasika, Nâmaw. 69, Maledivisch heng Christopher 59. Dieses *sinâ* ist eine Weiterbildung von Pâli *sitaṃ*, skt. *smitaṃ*. 5. *wamâranawâ* ‚erbrechen' und *wapuranawâ* ‚säen' gehen jedenfalls auf die Wurzeln *vam* und *vap* zurück, doch ist das *r* in der Ableitungssilbe sehr schwer zu erklären. Bei *wapuranawâ* könnte man etwa an das Substantiv *vapra* ‚Erdwall' denken. Vielleicht sind aber die Verba auch mit $\sqrt{}$*kar* zusammengesetzt. Auch bei 6. *wadâranawâ* ‚sagen, befehlen' befriedigt mich die Erklärung von GOLDSCHMIDT (= Pâli *avadhâreti*), der sich GEIGER in der Etymologie anschliesst, nicht. Auf die vereinzelte Form *vajeriyi* in der Inschrift von Badagiriya (No. 68) will ich kein Gewicht legen, weil diese Inschrift zu schlecht erhalten ist, als dass man irgend eine Vermuthung über ihren Inhalt äussern könnte, dagegen finden sich die Formen *wajârat, waejaêriyae* in der Ambasthala-Inschrift A 16, 17 und das Substantiv *waejaerma* ib. B 20. Die Bedeutung ist ‚beaufsichtigen, controliren, tadeln'. Vielleicht ist an Pâli *vicâreti* zu denken, doch gebe ich das nur als eine Vermuthung. *Rajjaṃ vicâreti* heisst ‚das Königreich verwalten, die Regierung führen' Mahâwaṃsa 216, 254. Der Uebergang von *c* zu *d* durch die Vermittlung von *j* ist nicht ungewöhnlich im Singhalesischen, z. B. *da* = *ca*, *aeduru* = *âcâriya*, *goduru* = *gocara* (*Grundriss* § 23. 3). 7. *ambanawâ* ‚treiben' stelle ich nicht zu der nur im Dhâtupâṭha belegten Wurzel *amb*, sondern zu Pâli *abbeti*, welches nach TRENCKNER *Pâli Misc.* p. 64 für *âvayati* steht.[1]

[1] Im Jâtaka No. 311 (FAUSBÖLL III, 35) ist statt *appenti: abbenti* zu lesen.

Im dritten Capitel giebt Geiger noch einmal zusammenfassend seine Ansicht über den sprachgeschichtlichen Charakter des Singhalesischen und zwar erklärt er dasselbe im Anschluss an Childers, Rhys Davids, P. Goldschmidt, und des Referenten und im Gegensatz zu Friedrich Müller für einen rein arischen Dialekt. Ich stehe in dieser Beziehung auch noch auf demselben Standpunkt, den ich vor 20 Jahren eingenommen habe, begreife aber nicht recht, warum Geiger gerade das Englische als Analogie herbeizieht (§ 72), um daran die Stellung des Singhalesischen im Kreise der arischen Sprachen zu illustriren. Das Englische ist ein germanischer Dialekt, welcher zahlreiche französische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dessen Struktur aber durchaus germanisch geblieben ist. Das Singhalesische dagegen hat verhältnissmässig wenige dravidische Lehnwörter aufgenommen (Geiger p. 88), dagegen lässt sich nicht verkennen, dass der Satzbau desselben vom 10. Jahrhundert an in einigen Punkten durch das Dravidische beeinflusst worden ist. Ich habe vorhin (S. 7) schon bei Besprechung des relativen Participiums auf die analoge Construction im Tamil hingewiesen, ebenso bei den Infinitiven auf *ae*, bei der Bildung des Passivs, bei der verneinenden Form und dem negativen Imperativ (S. 10). Was den Conditional anbetrifft, so erkennt Geiger (S. 86) selbst an, dass dies eine ‚seltsame' Form sei und er weiss nicht recht, ob es ihm gelungen ist, für sie eine Erklärung aus dem arischen Sprachmaterial nachzuweisen. Ich glaube, dass wir viel besser thun, das Singhalesische nicht mit dem Englischen, sondern mit dem Französischen zu vergleichen, denn hier liegen die Verhältnisse ganz ähnlich. Das Französische ist ein romanischer Dialekt, welcher nur wenige keltische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dagegen in seinem Satzbau durch das Keltische beeinflusst worden ist. Ich rechne hieher hauptsächlich die Wendungen mit *c'est* am Anfang des Satzes, in welchem der übrige Inhalt der Aussage in Form eines Relativsatzes nachfolgt z. B. (Irisch) Is tre banscál tainic bás da m-bith = c'est par les femmes que la mort est venue dans le monde (vgl. Windisch in Gröber's *Grundriss der romanischen Philologie* i, 310 f.). Natürlich

geht FRIEDRICH MÜLLER zu weit, wenn er wegen dieser vereinzelten Dravidismen im Satzbau das Singhalesische für eine dravidische Sprache erklärt und die unverkennbar arischen Bestandtheile als Lehnwörter bezeichnet.

Zum Schluss (§ 73) wirft GEIGER noch einen Blick auf die dem Singhalesischen am nächsten verwandten Dialekte der Mâldiven, der Vaedda und der Roḍiya, stellt dann (§ 74) fest, dass die ersten arischen Colonisatoren Ceylons aus dem Nordwesten von Indien stammten, und bespricht endlich (§ 75) das Verhältniss des Singhalesischen zum Pâli, zum Mahârâshṭrî und zu den modernen indischen Dialekten; er kommt hierbei zu dem Resultat, dass Sindhî, Gujarâtî und besonders Marâṭhî am allernächsten mit ihm verwandt sind.

Wir sind nun am Schluss dieser ziemlich langen Besprechung angelangt, die nicht deshalb so lang geworden ist, weil wir viel an dem zu besprechenden Buche auszusetzen gefunden haben, sondern weil wir in dem uns vom Verfasser gebotenen Material so viel Anregung erhalten haben, auf dem von ihm eingeschlagenen Wege weiter zu forschen und unserseits auch etwas zur Erhellung der vielen noch dunkeln Punkte beizutragen. Wir scheiden von dem Werke, indem wir unsere lebhafte Freude aussprechen über die Bereicherung, die der *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde* dadurch erhalten hat.

Bern, October 1901. E. MÜLLER.

M. A. STEIN, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan.* Published under the Authority of H. M.'s Secretary of State for India in Council. London 1901.

Mit Dank und Freude begrüssen wir den vorläufigen Bericht, den STEIN in dieser vornehm ausgestatteten Publication von seiner so überaus erfolgreichen archäologischen Entdeckungsreise nach Khotan giebt. Die Erwartungen, welche man nach seinen in dieser *Zeit-*

schrift Heft 2. 3 veröffentlichten kurzen brieflichen Berichten hegen musste, haben sich in reichstem Masse erfüllt. Zum ersten Mal hat ein competenter Alterthumsforscher dies wichtige, unser Interesse schon lange fesselnde Gebiet gründlich durchforscht und reiche Ausbeute mitgebracht. Die verlassenen Wohnstätten nördlich von Niya und in der Gegend des Endere-Flusses haben die Arbeit des Entdeckers am schönsten belohnt, aber auch Dandân-Uiliq, Yôtkan, Rawak und andere Punkte haben ihren Antheil beigesteuert. Wir erwähnen etwa 500 Kharoshṭhî-Documente, auf Holzplatten geschrieben, in altem Prakrit, c. 2000 Jahre alt; etwa zwei Dutzend Kharoshṭhî-Documente auf Leder; eine ganze Serie von Manuscripten (Papier und Holz) in Brâhmî-Schrift von nordindischem (Gupta) Typus und centralasiatischem Brâhmî, theils Sanskrit, theils eine noch nicht näher festgestellte nichtindische Sprache enthaltend; altchinesische Documente auf Holzplatten und auf Papier; alttibetanische Manuscripte; Skulpturen, Malereien, ornamentirte Thonwaare, Siegel, Münzen, in reicher Anzahl, die letzteren vor allem von der chinesischen Han-Dynastie; Haushaltungsgegenstände und Industrieartikel verschiedener Art. Neben den sprachlichen Schätzen ist auch ein reiches Material vorhanden zum Studium der Ausläufer gräcobuddhistischer Kunst. Sie ist selbst in den Ornamenten geschnitzter Holzstühle deutlich erkennbar. Besonders schön finde ich den Faltenwurf an den Gewändern der kolossalen Stuck-Relief-Figuren des Stûpa von Rawak. — Wichtig ist auch ein negatives Resultat der STEIN'schen Expedition. Die zahlreichen Manuscripte und Holzdrucke in ‚unbekannten Charakteren', die in den letzten Jahren von Ostturkestan herkamen, haben sich als dreiste Fälschungen erwiesen und ist der Hauptbetrüger dem strafenden Arme der Gerechtigkeit nicht entgangen.

Die englische Regierung, welche dies wichtige Unternehmen so umsichtig ins Werk gesetzt, verdient den wärmsten Dank der Gelehrtenwelt; dem energischen Forscher aber wünschen wir von Herzen Glück zu dem glänzenden Ergebniss seiner Bemühungen.

L. v. SCHROEDER.

Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde, nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von E. N. Setälä und Kaarle Krohn, Helsingfors (Red. der Zeitschrift), Leipzig (Otto Harrassowitz). Bd. i, Heft i und ii, 1901.

Die Finnländer haben sich die Theilnahme und Bewunderung Europas, ja der ganzen gebildeten Welt durch ihr charaktervolles, wahrhaft heroisches Verhalten bei dem schweren, über sie hereingebrochenen Geschick erworben. Ehrlich und tüchtig auf allen Gebieten, erwerben sie sich unsere Achtung auch durch die Gediegenheit ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Ein neuer rühmlicher Beweis derselben liegt in den ersten Heften der ‚Finnisch-ugrischen Forschungen' vor, die wir mit herzlichster Sympathie begrüssen.

Das erste Heft enthält an erster Stelle einen pietätvollen Artikel aus der Feder Setäläs, dem Andenken des grossen Fennologen Castrén gewidmet. Es folgt eine Darlegung des Planes der Zeitschrift, welche das Gebiet der Fennologie in weitestem Umfang pflegen und auch für die so erwünschte Bibliographie desselben sorgen will. Setälä bespricht sodann die Transscription der finnisch-ugrischen Sprachen, Kaarle Krohn die Frage: ‚Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder?' Die weiteren Artikel des ersten Heftes von Szinnyei, Wiklund, Wichmann, Mikkola, Ekmund, Simonyi, Donner, behandeln sprachliche Fragen aus dem finnisch-ugrischen und ural-altaischen Gebiete. Heft ii bringt ausser einigen Besprechungen und Mittheilungen die Bibliographie der finnisch-ugrischen Sprach- und Volkskunde für das Jahr 1900.

Wir wünschen dem ebenso patriotischen wie wissenschaftlich werthvollen Unternehmen den schönsten Fortgang und hoffen, dass dasselbe insbesondre in der deutschredenden Welt gebührend beachtet werden möge. Dass die Finnländer sich hier der deutschen Sprache bedienen, giebt ihnen ein besonderes Anrecht darauf und bringt sie uns noch um ein ganzes Stück näher.

L. v. Schroeder.

Dr. KARL FLORENZ, *Japanische Mythologie.* Nihongi ‚Zeitalter der Götter', nebst Ergänzungen aus andern alten Quellenwerken. Mit Illustrationen. Tokyo 1901.

Das erste und zweite Buch des Nihongi, der ‚Japanischen Annalen', bilden zusammen mit dem ersten Buche des Kojiki und einem Theile des Kûjiki die Grundlage der Shintô-Religion, welche als die alte und ursprüngliche Religion Japans für die allgemeine vergleichende Religions- und Mythenwissenschaft von grösstem Interesse ist. Herr Dr. KARL FLORENZ, Professor an der Universität zu Tokyo, welcher bereits früher den dritten Theil des Nihongi (die Geschichte Japans im siebenten Jahrhundert) nebst einer Einleitung deutsch veröffentlicht hat, bietet uns nun hier das erste und zweite Buch in deutscher Uebersetzung, nebst Ergänzungen aus dem Kojiki und anderen Werken, und macht uns damit die beste und wichtigste Quelle der altjapanischen Mythologie zugänglich. Sehr gründliche und eingehende Anmerkungen zu dem Text werden nicht nur dem Sprachforscher willkommen sein, sondern auch den vergleichenden Religionsforscher und Mythologen vielfach fesseln und anregen. Es ist zwar vor einiger Zeit eine vollständige englische Uebersetzung des Nihongi von W. G. ASTON erschienen, das macht aber das Erscheinen einer durchaus selbständigen Uebersetzung aus berufener Feder in deutscher Sprache nicht weniger wichtig und erfreulich, und jedenfalls haben wir Deutsche in erster Linie alle Ursache, Herrn Professor KARL FLORENZ für diese bedeutende Erweiterung unserer Kenntnisse von der altjapanischen Shintô-Religion dankbar zu sein. Auch wer des Japanischen nicht mächtig ist, spürt es bald, dass er hier von einem wirklichen Kenner des Gegenstandes in gründlicher Weise belehrt wird. Eine Anzahl von charakteristischen und interessanten Illustrationen, welche dem Buche beigegeben sind, führen uns mehrere der dramatisch lebendigsten Mythen anschaulich im Bilde vor.

Die Göttergeschichten des Nihongi zeichnen sich im allgemeinen durch grosse Originalität, ein specifisch japanisches Gepräge, aus. Ich

hebe in dieser Beziehung nur die sehr interessanten, dramatisch bewegten Erzählungen von dem Sturmgott Susanowo hervor. Doch auch manche merkwürdige Analogie zu längst bekannten Mythen, Sagen und Sitten anderer Völker tritt uns, wie nicht anders zu erwarten, hier in der altjapanischen Mythologie entgegen. So gleich am Anfang der Mythus, nach dem Himmel und Erde vor alters nicht von einander geschieden, das männliche und weibliche Princip nicht getrennt waren. Wir kennen diese Vorstellung bei den Maori, die dieselbe sehr poetisch gestaltet haben. Sie liegt auch der vedischen Götterthat des Auseinanderstemmens von Himmel und Erde zu Grunde. Verwandte Vorstellungen bei noch manchen anderen Völkern hat schon Baron ANDRIAN s. z. in seinem Vortrage über ‚die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker' (München 1897) p. 5 flg. besprochen. Sind auch die Nebenumstände nicht dieselben, so ist doch die Uebereinstimmung in der Grundvorstellung interessant und bemerkenswerth genug. Die Fahrt des Izanagi in den Hades zur Wiedergewinnung seines dort weilenden Weibes Izanami ruft uns manche verwandte Mythen fernab wohnender Völker ins Gedächtniss. Bemerkenswerth ist namentlich der Punkt, dass Izanami ‚von Yomi's Kochherd gegessen', d. h. von der Speise der Unterweltsgottheit genossen hat und dadurch an jenes dunkle Reich gefesselt ist. Den Parallelen, die FLORENZ in der Anmerkung anführt, lässt sich wohl auch die Lotophagengeschichte anfügen.

Die Schwanenjungfrauensage begegnet im Afumi-Fûdoki (p. 305. 306) in einer Form, welche nach FLORENZ Entlehnung aus Indien wahrscheinlich macht. Im Nihongi aber haben wir in mehreren Versionen die Geschichte von Toyotomabime, welche einen durchaus genuin japanischen Eindruck macht und ein verwandtes Motiv zeigt, wie es auch in der Melusinensage, der Sage von Eros und Psyche, im Ojibway-Märchen vom Jäger und der Biber-Frau, in der indischen Geschichte von der Froschmaid Bheki u. s. w. erscheint (cf. p. 224, Anm.). Es ist die Liebe des Hiko-Hohademi zu der Meermaid Toyotomabime, die beim Gebursact nicht gesehen werden will, weil sie da die Gestalt eines Drachen, resp. eines Seeungeheuers annimmt.

Der Mann verletzt das Verbot und nun kehrt sie für immer in ihre Meerheimat zurück. Hohademi aber trauert und klagt (p. 243):

So lange die Welt besteht,
Werde ich nie meine Geliebte vergessen,
Mit der ich schlief
Auf der Insel, wo die wilden Enten einkehren,
Die Vögel der Tiefsee.

Damit verwandt ist auch die Geschichte von Urashima aus dem Tango-Fûdoki (p. 293 flg.). Urashima fängt eine fünffarbige Schildkröte, die sich in ein wunderschönes Mädchen verwandelt. Es ist eine himmlische Prinzessin, deren Liebe nun den Finder beglückt. Aber auch er verletzt eine Bedingung und verliert die Geliebte für immer. Uebrigens begegnet in dieser Erzählung auch das Motiv der Geschichte vom Mönch Petrus, resp. von dem indischen Râivata (im Vishṇupurâṇa). Nachdem Urashima einige Zeit im Himmel bei der Geliebten geweilt, kehrt er auf die Erde zurück und findet nun hier alles verwandelt. Es stellt sich heraus, dass inzwischen über 300 Jahre verstrichen sind.

Wie diese und andere interessante Analogieen zu erklären sind, will ich hier nicht untersuchen. Das Mitgetheilte soll nur das Interesse der Leser auf die hochbedeutsame Publication von Dr. Florenz lenken. Ein wahres Kreuz bilden die langen und complicirten Namen der japanischen Götter, die sich schwer dem Gedächtniss einprägen lassen. Daran aber ist ja freilich der verdienstvolle Herausgeber des Buches nicht schuld. Ihm haben wir nur für seine reiche Gabe den aufrichtigsten Dank auszusprechen.

L. v. Schroeder.

Takakusu, J., *A Pāli Chrestomathy* with Notes and Glossary giving Sanskrit and Chinese Equivalents. Tokyo (Kinkōdō & Co.) 1900. xciv + 272 S. 8°.

Immer weiter erstreckt sich der Kreis der ‚Internationale‘ der Wissenschaft. Seit Jahren sind wir gewöhnt, unter den Eingeborenen

Indiens geschätzte Mitarbeiter auf allen Gebieten der Indologie zu finden, und jetzt ist man auch in Japan eifrig bemüht, den wissenschaftlichen Arbeiten abendländischer Forscher nicht nur volle Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch denselben ebenbürtige Leistungen an die Seite zu stellen. Dr. Jyun Takakusu, Professor des Sanskrit und der vergleichenden Sprachforschung in der kaiserlichen Universität von Tokyo, dem wir bereits die vortreffliche Uebersetzung von I-Tsing's *Record of the Buddhist Religion* verdanken, und der auch schon durch mehrere wertvolle Aufsätze im *Journal of the Royal Asiatic Society* sich um die Erforschung der Geschichte des Buddhismus verdient gemacht hat, hat nun eine Pāli-Chrestomathie herausgegeben, welche den Zweck verfolgt, das Interesse zunächst seiner eigenen Landsleute für die älteste Literatur des Buddhismus zu erwecken. Da wir aber merkwürdiger Weise bisher weder ein deutsches noch ein englisches Buch besitzen, welches geeignet wäre, Anfänger in die Pāli-Literatur einzuführen, so kann diese japanesische Pāli-Chrestomathie auch für Lehrer und Lernende an europäischen und amerikanischen Universitäten bestens empfohlen werden.

Die Auswahl, die Takakusu getroffen hat, ist eine ganz vortreffliche, indem sie sich auf alle Gebiete des Buddhismus erstreckt und ‚Buddha, Dhamma und Saṅgha' gleichmässig berücksichtigt. Der Anfänger findet hier Texte, die sich auf die Grundlehren des Buddhismus (Dhamma) beziehen, aus dem Parittaṃ (*saraṇagamanaṃ, dasasikkhāpadāni, sāmaṇerapañhaṃ, mettasuttaṃ, saccavibhaṅgasuttaṃ*, etc.), Discussionen über buddhistische Lehren aus dem Milindapañho und zum Schlusse noch einige, aus dem Dhammapada und anderen Werken zusammengestellte, für Buddha's Lehre charakteristische Gāthās. Er findet ferner Stücke aus dem Kammavācaṃ, die sich auf das Ritual der Kirche (Saṅgha) beziehen und von der Einweihung des Novizen, von der Uposatha-Ceremonie, von der Gewändervertheilung, von der Wahl eines Thera u. dgl. m. handeln. Selbstverständlich ist auch das Leben des Buddha berücksichtigt, indem Auszüge aus dem schönen Mahā-parinibbāna-

suttaṃ gegeben sind. Die Jātakas sind durch eine Auswahl von sechs hübschen Geschichten vertreten. Und endlich findet der Anfänger auch einige Stücke aus dem Cullavagga des Vinaya-Piṭaka und aus der Samantapāsādikā (dem Commentar zum Vinaya), die ihn in die Geschichte des Buddhismus (die Conzilien, die Bekehrung des Königs Aśoka u. s. w.) einzuführen geeignet sind. Den Texten (pp. 1—127) sind wertvolle Anmerkungen (pp. xi—xciv), meist Erklärungen buddhistischer termini, Auseinandersetzungen über buddhistische Lehren und Bräuche und literarische Nachweise enthaltend, vorausgeschickt. Ein vollständiges Glossar (pp. 133—272), in welchem für jedes Wort sowohl die englische als auch die japanesische Bedeutung, ferner die Sanskrit-Aequivalente und bei buddhistischen terminis auch die chinesischen Transcriptionen und die mahāyānistischen Aequivalente beigegeben sind, beschliesst das nützliche Buch.

Ich weiss nicht, ob Takakusu ein specielles Werk zur Einführung in die Pāli-Grammatik beabsichtigt. Wenn das nicht der Fall ist, so wären vielleicht ein kurzer Abriss der Pāli-Grammatik und auch einige grammatische Bemerkungen zu den Texten für eine zweite Auflage, die das Werk hoffentlich bald erleben wird, sehr nützliche Beigaben. Auch würde ich in einer zweiten Auflage den Dhammapada und namentlich die für den volksthümlichen Buddhismus so charakteristischen Jātakas gerne in etwas grösserem Maasstabe ausgezogen sehen.

Möge das Buch seinen Zweck erfüllen und dem Studium des Pāli und des ältesten Buddhismus in Japan viele Freunde gewinnen und der zum Andenken an Max Müller gegründeten japanesischen Gesellschaft zur Förderung buddhistischer Forschungen (Society of Buddhist Research) tüchtige und arbeitsfrohe Kräfte zuführen!

M. Winternitz.

Kleine Mittheilungen.

Zur Maitrāyaṇī Saṃhitā. — Im Folgenden biete ich einige Conjecturen zu diesem von v. Schroeder veröffentlichten Texte an; wenn sich unter meinen Verbesserungsvorschlägen der eine oder andere vorfinden möchte, der schon von anderen Gelehrten vor mir gemacht ist, so bitte ich um Entschuldigung, da ich nicht alle die von Delbrück, Roth und a. gemachten Conjecturen kenne.

1. Zu ii. 1. 2 (S. 3, 7). Ohne Zweifel ist statt *anena rājñemān yavān vrīhīn vādadhīya* zu lesen: *vādadīya*: ‚möge ich in meinen Besitz erlangen', vgl. Kāṭh. ix. 3 (S. 127, 14).

2. Zu ii. 1. 3 (S. 5, 10). Statt *taṃ naḥ saha* ist *tan* (d. h. *tad*) *naḥ saha* zu lesen, vgl. Kāṭh. x. 2 (S. 126, 4).

3. Die Interpunction von ii. 1. 5 (S. 7, 9) ist so zu ändern: *kilāsatvād vā etasya bhayam; ati hy apahanti*, vgl. Kāṭh. xi. 5 (S. 150, 4): *īśvaras tu tad ati duścarmaiva bhavitoḥ*.

4. Zu ii. 1. 6 (S. 7, 18). Es ist hier wohl *dvitīyam asya loke janayeyam* statt *janeyam* zu lesen, vgl. Kāṭh. xi. 5 (S. 150, 15): *dvitīyaṃ janayati*.

5. Zu ii. 1. 8 (S. 9, 14 und 15). Statt *vīryeta* ist beide Male *dīryeta* zu lesen: ‚wenn der Krug einen Riss bekommt'.

6. ib. (Z. 19). Dass mit M3 und B statt des von v. Schroeder aufgenommenen *svenaivaināṃ payasācchaiti* zu lesen sei *svenaivainān payasācchaiti*, wird durch Kāṭh. x. 11 (S. 138, 14) erwiesen. Die Maitrāyaṇī Stelle bedeutet: ‚die Milch, welche die scheckige Kuh gab, wurde Fennich. Die scheckige Kuh ist ja die Erde oder die Stimme (*vāc*), die Fennich ist die Feuchtigkeit (Milch) der Erde: mit ihrer eignen Milch nähert er sich also den Maruts (da diese

bekanntlich die Kinder der scheckigen Kuh sind)', vgl. die citierte Kāṭhaka Stelle und Taitt. S. II. 2. 11. 4: *maruta eva svena bhāgadheyenopadhāvati.*

7. Zu II. 1. 9 (S. 10, 20). Richtig ist nicht die Lesart von M 3 sondern die der anderen MSS.: *yadi kāmayeta kalpetety, ete eva haviṣī nirupya yathāyathaṁ yajet; kálpate ha.*

8. Zu II. 1. 10 (S. 12, 1). Zu trennen ist: *tasmād evādhi vratam ālabhate.* Wenn ich mich nicht irre, bedeutet das Brāhmaṇa: ‚den Göttern zugeführt (*ānīto devānām*) ist derjenige, der die sacralen Feuer gegründet hat: Deshalb soll er nicht weinen, denn auch die Götter weinen nicht. Agni nun ist unter den Göttern der Gelübdeträger (*vratabhṛt*). Zu Agni ist sein Gelübde gegangen (nl. das Gelübde dessen, der geweint hat), von ihm übernimmt er es (bekommt er es wieder zurück, sodass er wieder *vratya* wird)'. Danach ist das Wort *adhivrata* (*Pet. Wörterb. in kürz. F.* add. 4) zu streichen.

9. Zu II. 2. 6 (S. 19, 13). Was sollen die Worte *devā anyo 'nyasya śrīṣ; ṭe tiṣṭhamānāś caturdhā vyudakrāman* bedeuten? Ich fürchte, dass hier eine etwas gewaltsame Textesänderung erfordert ist und schlage vor zu lesen: *devā anyo 'nyasya śraiṣṭhyāyātiṣṭhamānāś caturdhā vyudakrāman.* ‚Als die Götter der eine des andern Vorrang nicht dulden wollten, da schieden sie sich in vier Partieen', vgl. TS. II. 2. 11. 5.

10. Zu II. 2. 10 (S. 23, 14). Es ist natürlich *indrāya vai mṛdhāya* in *indrāya vaimṛdhāya* zu ändern.

11. Zu III. 6. 1 (S. 59, 15 flgg.). Zu lesen und abzutheilen ist *prācīnavaṁśaṃ kurvanti; diśo yad imā* (so alle MSS.) *vyakalpayan.* Es ist ja im Folgenden nicht von der Vertheilung der Erde die Rede, sondern von der Vertheilung der Himmelsgegenden. Ferner ist hinter *prāvasyati* (S. 60, 4) und hinter *dhṛtaḥ* (S. 60, 7) ein Interpunctionszeichen anzubringen.

12. Zu III. 6. 8 (S. 70. 12). Der von v. SCHROEDER gedruckte Text lautet: *yájuṣā kaṇḍūyate; yájuṣā hi manuṣyàḥ kaṇḍūyánte vyā́vṛttyai.* Zweifellos hat man mit allen MSS. und Einfügung eines Avagraha zu lesen: *yájuṣā kaṇḍūyate; 'yajúṣā hi manuṣyàḥ kaṇḍū-*

yánte: vyávṛttyai, d. h. ‚mit einem Yajuṣ juckt er sich (beim Opfer), ohne Yajuṣ jucken sich ja die Menschen (im gewöhnlichen Leben): um einen Unterschied zu machen (zwischen Geweihtem und Profanem)‘, vgl. weiter (S. 70. 14): *yad ayajúṣā kaṇḍūyéta:* ‚wenn er sich ohne Yajuṣ juckte‘. Falsch überliefert muss der Accent von *yájuṣā* in III. 6. 9 (S. 72, 8) sein: es ist wohl zu lesen: *'yajúṣā hi manuṣyà avanénijati.*

13. Zu III. 8. 4 (S. 98, 6). Was sich der Herausgeber gedacht hat bei seiner Lesart *praibhyau lokebhyo bhrātṛvyaṃ nudate,* ist mir unersichtlich, da mir das handschriftliche *praibhyo lokebhyo* ganz richtig scheint.[1]

14. Zu III. 8. 4 (S. 98, 20). Statt *nirvaske* ist natürlich *nirvraske* zu lesen; ein Druckfehler ist *kāya* statt *kārya* (S. 99, 2).

15. Zu IV, 1. 9 (S. 12, 3). Statt *krūram ārkṣyāmahā* und *krūram ārkṣadhvā* ist zu lesen *krūraṃ mārkṣyāmahā* resp. *mārkṣadhvā;* das Richtige wäre *mrakṣyāmahe* und *mrakṣyadhve.* Ebenso findet sich in Pāraskaragṛhs. II. 6. 17 *pramārkṣyate.* Das *ā* ist wohl zu erklären als übertragen aus den starken Formen des Singulars *mārṣṭi*; auch Kāṭh. *krūrasmātkṣyāmaha* ist offenbar aus *krūram mrākṣyāmaha* entstellt.

16. Zu ib. (S. 12, 8). Die ganze Stelle ist so zu lesen und zu interpungiren: *te devā atimṛjānā āyant; sūryābhyudite te 'mṛjata; [yaṃ suptaṃ sūryo 'bhyudeti] sūryābhyuditaḥ sūryābhinimrukte; sūryābhinimruktaḥ śyāvadati; śyāvadan kunakhini; kunakhy agredadhuṣy; agredadhuḥ parivitte; parivittaḥ parivividāne; parivividāno vīrahaṇi; vīrahā bhrūṇahani; bhrūṇahanam eno nātyeti.* Dass diese Interpunction die richtige ist, beweist Taitt. Br. III. 2. 8. 12.

17. Zu IV. 1. 10 (S. 14, 8). Statt des vom Herausgeber aufgenommenen *prāñcau bāhū nayati* schreiben alle MSS. *bāhūnnayati,*

[1] प्रैभ्यौ ist ein bedauerlicher Druckfehler für प्रैभ्यो; da CALAND hier gar keine Accente setzt, wird der Fehler der Mss. nicht ersichtlich; sie schreiben प्रैभ्यो, wobei der Accent des Pronomens weggefallen ist (*ebhyás, prá ebhyó lokébhyo*); die Ueberlieferung musste also corrigirt werden und es ist nur zu bedauern, dass die Correctur durch einen sinnlosen Druckfehler entstellt wurde. L. v. SCHROEDER.

ganz richtig, wenn man nur auflöst: *bāhū unnayati,* vgl. Taitt. Br. III. 2. 9. 9: *prāñcau vedyaṁsāv unnayati.* Dass Zusammenrückung mit einem Pragṛhya nicht unerhört ist, beweisen die Belege bei WACKERNAGEL, *Altind. Grammatik* § 270. b. Anm.

Breda, 28. October 1901. W. CALAND.

Eine Einzelheit aus dem altindischen Familienleben in volkskundlicher Beleuchtung. — ZIMMER schreibt in seinem *Altindischen Leben,* S. 327: ‚Es erscheint besonders das Verhältniss der Schwiegertochter zu ihrem Schwiegervater als das der grössten Ehrfurcht an einigen Stellen: „Welche (Dämonen) vor Sūrya sich verkriechen (wegschleichen *pra-sarp*) wie die Schwiegertochter (*snushā*) vor dem Schwiegervater" A. V. 8, 6, 24; vgl. Ait. Br. 3, 22. — Kāṭh. 12, 12 (*Ind. Stud.* 5, 260) wird als Höhepunkt der durch Surāgenuss erzeugten Trunkenheit und als Verletzung jeglicher Sitte angeführt, dass Aeltere und Jüngere, Schnur und Schwiegereltern zusammen schwatzend dasitzen. Vergleiche auch T. Br. 2, 4, 6, 12 *asya snushā çvaçurasya praçishṭiṁ sapatnā vācaṁ manasā upāsatām.*' — Nun scheint mir das von ZIMMER dem Verkriechen der jungen Schwiegertochter untergelegte psychologische Motiv nicht sehr wahrscheinlich. In Indien war es wohl wie überall auf der Welt contra bonos mores, seine Ehrfurcht durch ‚Wegschleichen' zu bezeugen. Deshalb stimmt die von ZIMMER angeführte T. Br.-Stelle, die wie viele andere von der Pflicht des Gehorsams der Schwiegertochter dem Schwiegervater gegenüber spricht, meines Bedünkens nur schlecht zu den unmittelbar vorausgehenden. Dass es sich bei dem Fortlaufen der Frau vielmehr um eine conventionelle Manier handelt, geht aus Ait. Br. 3, 22 mit der formelhaft klingenden Wendung ‚*tad yathā eva adaḥ snuṣā çvaçurād lajjamānā nilīyamānā eti*' und noch mehr aus dem Sāyana-Commentar sehr klar hervor, der folgendermaassen paraphrasiert ‚*[yathā] anūcānānām īçānām vā gṛheṣu yavatiḥ snuṣā çvaçuram dṛṣṭvā tasmād lajjāmānā lajjām prāpnuvatī nilīyamānā vastra-ava-gunṭhana-hasta-ādi-aṅga-saṁkocena tirohite vasati gṛha-abhyantaram āgacchati, evam eva* . . . .' Also: ‚Wie in den Häusern

von Vedagelehrten oder Machthabern die junge Schwiegertochter, wenn sie des Vaters ihres Gatten ansichtig wird, vor ihm voll Scham sich versteckt, d. h.: unter Verbergung ihres Körpers durch Kleidung, Schleier, Hände u. s. w. in das Innere des Hauses hineinläuft, gerade so . . .' — Dass es sich ebensowenig um eine etwa durch das indische Haremswesen aufgezwungene Prüderie wie um eine Ehrfurchtsbezeugung handelt, geht nicht blos aus der Erwägung, dass diese Prüderie dem nahen väterlichen Verwandten gegenüber am wenigsten markant sein müsste, sondern namentlich aus dem genauen Parallelismus der von Zimmer namhaft gemachten Stellen hervor: nicht vor jedem Manne verbirgt sich die Frau, sondern gerade vor dem Schwiegervater und jedenfalls nur vor diesem. Und dieses Sich-Verhüllen ist so augenfällig, so typisch, dass es zum symbolischen Ausdruck einer Schamhaftigkeitsempfindung, eines Sich-Verbergens gemacht; dass ein Ueberschreiten dieses Anstandsgesetzes, ein gemeinschaftliches Plaudern der beiden nahen Verwandten, zum Prototyp der Sittenlosigkeit gemacht werden kann. Woher kommt dies? Ich glaube, man wird sich lange vergeblich bemühen, die Lösung des Rätsels zu finden, wenn man es verschmäht, die allgemeine Völkerkunde um Rath zu fragen. Man könnte leichtlich eine reiche Anzahl theoretischer Erwägungen anbringen, die mehr oder minder Wahrscheinlichkeit für sich haben. Immer wird die Basis der Exegese eine subjective bleiben müssen, solange wir nicht zur Objectivität des thatsächlich im Völkerleben Vorhandenen fortschreiten. Hier aber scheint mir die sich bietende Antwort eine so exacte zu sein, dass sie schwerlich ernsteren Widerspruch zu befürchten haben wird.

Starcke bezeichnet es in seinem Buche über die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888 S. 253, als eine nicht ungewöhnliche Sitte, dass Schwiegereltern und Schwiegerkinder mit einander nicht frei und ungezwungen verkehren dürfen. Tylor hat in seiner *Early History of mankind* schon diese Sitte besprochen und viele Beispiele derselben citiert . . . In einigen Fällen trifft das Verbot beide Schwiegereltern sowie den Schwieger-

sohn und die Schwiegertochter, in anderen Fällen gilt es nur für einzelne von ihnen. Bald darf der Schwiegersohn nicht die Schwiegermutter anreden, bald die Schwiegertochter nicht dem Schwiegervater vor die Augen kommen. ALBERTI erzählt von den Bechuanen, dass der Schwiegervater nur in der Gegenwart anderer mit seiner Schwiegertochter zusammentreffen dürfe. Ueberhaupt darf bei den südafrikanischen Stämmen nach FRITSCH, *Die Eingeborenen von Südafrika* 114, die Schwiegertochter ihren Schwiegervater und seine männlichen Verwandten in aufsteigender Linie weder ansehen noch mit ihnen zusammensein noch selbst ihren Namen aussprechen.

Sehr häufig ist die Annäherung des Schwiegersohns an die Schwiegermutter, bisweilen aber auch die der Schwiegertochter an die Mutter des Mannes verboten. — FRITSCH a. a. O. erklärt mit ALBERTI das von ihm erwähnte Tabu als eine Folge der Furcht vor Blutschande und STARCKE stimmt dieser Erklärung bei; freilich bringt auch er mit ZIMMER das Motiv der Ehrfurcht als Erklärungsgrund an, aber doch nur insofern als sie eine traditionell gewordene und dadurch abgeschwächte Furchtempfindung ist. LUBBOCK, der in seiner *Sociologie* S. 111 Beispiele für die berührte Sitte giebt, erklärt sie als Rest der Raub-Ehe. Für Indien ist diese Erklärung entschieden zu verwerfen. Hat es doch erst spät (in der *rākṣasa-vivāha*) die Raub-Ehe quasi als Rechtsinstitution gekannt. Doch mag ich jene Exegese überhaupt nicht gelten lassen. Sobald durch den Raub der Frau dieselbe dem neuen Hauswesen einverleibt war, musste die Ehe auf diesem so gut wie auf irgend einem anderen Mittel der Erwerbung des Weibes consolidiert gewesen sein. Unmöglich konnte der Rachekrieg zwischen Eltern und Schwiegerkindern als Sitte sanctioniert, die geheiligte Institution der Ehe dadurch gefährdet und ihrem Wesen nach negiert erscheinen. Für die heissblütige Indierin mag die Warnung vor dem Umgang mit einem vielleicht noch sehr jungen Schwiegervater aber nicht minder berechtigt gewesen sein als die beständigen Verwarnungen des angehenden Vedagelehrten vor der Todsünde des Concubinats mit der Frau des eignen Lehrers.

JULIUS VON NEGELEIN.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

This paper aims to put forth some observations and suggestions about the text of the so called *Divyāvadāna*, namely that collection of Buddhist legends of various authors which has been edited by Cowell and Neil, Cambridge, 1886. In doing which there is not the least disposition to derogate from the merits of both scholars who have deserved of the gratitude of every student of Sanskrit Buddhist literature for their excellent editio princeps. Their task, hard and heavy in itself, if we take only into account the condition of the text, mutilated and ill-treated as it appears to be in many respects, was rendered more difficult by the fact that they had to work upon modern mss. going back to one source, a Nepalese MS of the xvii^th century, still extant but inaccessible to the editors, see their *Preface*, p. vii. This state of things may justify a new attempt of restoration of some passages by means of conjecture. For although the editors display throughout a laudable cautiousness in constituting the text, which makes them sometimes retain questionable forms and even obvious corruptions noticed as such in the notes with the sign 'Sic MSS', even now and then in such cases as where the reader might feel inclined to put into the text a necessary and almost certain correction — yet, on the other hand, in sundry other cases their practice shows them to have the persuasion, that a judicious employment of conjectural criticism is legitimate and may turn

out a useful and efficacious remedy. Of the kind is their excellent emendation *tūpātteṣu*[1] for the unmeaning *bhū* (or *tū*) *pānteṣu* of mss. in the common-place about the inevitability of the fruit of previous actions (see p. 54 n. 1). So on p. 284, 24. 319, 25. 422, 6. 562, 19 etc. Sometimes the corrections modestly kept back in foot-notes ought to have been put into the text, e. g. p. 26 n. 2 *vastra-*, cp. the parallel passage 3, 19; — p. 172 n. 4 *vīthīṃ*; — p. 204 n. 1 *pratiṣṭhitaḥ*, the confusion of visarga with the vertical stroke of *ā* being not uncommon in Nepalese mss.; — p. 210, n. 7 *kāladharmeṇa*; — p. 349, n. 1 *buddhakāryaṃ kariṣyati*; — p. 519, n. 10 *saktām*; — p. 555, n. 3 *sasyasampanna.*

The general condition of the language of our tales, however, recommends circumspection and warns against temerity in critical experiments. Though they are generally written in tolerably good Sanskrit, though less pure than that of the Avadānaśataka, there is difference of correctness in the different tales, which have not the same provenience, indeed. Some of them abound in prākriticisms, and a good many of metrical compositions are obviously sanskritized reproductions of stanzas in some popular dialect. It is clear, for instance, that in the famous two ślokas[2] which begin with *ārabhadhvaṃ niṣkrāmata* (p. 68, 19. 138, 26. 162, 21. 266, 10. 300, 21. 547, 21. 569, 1) the gen. *mṛtyunaḥ* rests on an original *maccuno* and that *naḍāgāra iva kuñjaraḥ*, the fourth hypermetrical pāda is a clumsy transposition of prākritic *naḍāgāro va kuñjaro.* Likewise, the narrations concerning Aśoka, especially the ns. xxvi and xxvii contain sundry instances of what we may call metaphrastical Sanskrit. But, outside the metrical portions, too, barbarous forms are not wanting. Such cases may be embarrassing for editors, inasmuch as they have not always the means for ascertaining how great a share in those irregularities is to fall on the maker of the tale, and how much must be put into the account of copyists. That the edi-

---

[1] I follow here throughout the system of transcription of the *Grundriss*, not that of the editors.

[2] Cp. *Journal Asiatique*, ix^e s., t. xii, 208.

tors of Divy. have admitted the barbarism *grahāya* = classic *gṛhītvā*, will be right, I suppose, for this form occurs often enough, especially in the Aśoka-tales, to be holden for that used by the author; but how to realize e. g., whether p. 380, 2 *kṣantum*, the correct infin. and so given in MSS, but sinning against the metre, represents the hand of the maker of the avadāna rather than *khantum*, as is proposed by the editors on p. 708, which serves the metre but is no Sanskrit at all? Instead of *sahāya* ‚comrade', we often meet with *sahīya* at the end of compounds; whether owing to clerical error or were it the authors who did use that singular form? The editors have sometimes corrected *-sahāya* (p. 389 n. 2), sometimes retained *-sahīya* (p. 312, 5. 446, 3 and 5). For the rest, *-sahīya* is also found elsewhere in Buddhistic Sanskrit, see *Buddhacarita* 10, 26, cp. WINDISCH, *Māra und Buddha* p. 276 n. 3.

On the other hand, the numerous repetitions which are so frequent in Buddhist writings not rarely afford a welcome help. Of two variants in the same formula it will sometimes happen that one represents the right reading, another the corrupted or interpolated one, and many times it is evident which of the two everywhere is to be put into the text. If in an often recurring simile it is said that somebody fell on earth senseless like an uprooted tree, it is clear that it must be *mūlanikṛtta iva drumaḥ*, even though MSS have here almost always *mūlanikṛnta*. P. 199, 14 the editors insert *kaḥ* before *pratyayaḥ* for no other reason but its regular appearance in parallel places.[1] In this manner they have often improved the

[1] In the additional ‚Notes and corrections' p. 703 the editors have justly corrected *niṣpuruṣeṇa* for *niṣparuṣeṇa*, the form they admitted into the text (p. 3, 24. 4, 1. 442, 13. 460, 4) and explained by 'soft' (p. 682). The second part of the compound cannot be but a substantive. The corresponding passage in Mahāvagga 1, 7 *so vassike pāsāde cattāro māse nippurisehi turiyehi paricāriyamāno na heṭṭhā pāsādā ārohati* etc. shows also the right way of interpretation. Since prince Yaso awaking from his sleep has about him female company with musical intruments in different attitudes asleep, it is plain that *niṣpuruṣāṇi tūryāṇi* means a 'female orchestra'. Cp. FEER, *Ann. du Mus. Guim.* XVIII (translation of the Avadānaśataka), 219 n. 2.

transmissed text by availing themselves of the evidence given in repetitions of the same formulae. There remain, however, some passages still in need of correction by employing this method.

A Sanskrit text in the Latin alphabet is liable to a special kind of errors of print: omission of the sign of prosodical length or its standing above the wrong syllable. In most cases, where this has happened in our edition, the fault is of no consequence, as every one will make the necessary correction of himself. Now and then, however, there arises some doubt whether one has to do with a printing fault at all. Manuscripts often confound *janapada* 'country' and *jānapada* 'country-people'. In Divyāvadāna there are several instances of *janapada* in the edition in such cases as where the context requires *jāna-*. So p. 224, 4; 22. 243, 3. 245, 2. 426, 7. 469, 24. In all of them we must correct *jānapada.* — P. 169, 12 and 174, 9 we meet with the avyayībhāva *karuṇādīnavilambitākṣaram.* The right form is *karuṇadīna°*, the former part of the compound being an adjectival dvandva (*karuṇa* + *dīna* + *vilambita*) and thus must be corrected. On p. 449, 10 and in several passages of the *Avadānaśataka* short *a* has been preserved intact.

After these short general remarks put down beforehand in order to clear the way for the subsequent critical observations, I will now proceed to them, following the order of the work.

I (Koṭīkarṇāvadāna).

I. P. 4, 4. The householder Balasena, being asked by his son why he is always so intent on ploughing his land, answers something like this: 'if I were to spend my life-time in as idle a manner as you, my son, I soon should lose my fortune.' On this reply the son feels uneasy: *sa saṃlakṣhayati* | *mamaivārthaṃ codanā kriyate.* It is strange and against the fixed norm of Sanskrit composition that no demonstr. pronoun is added to *codanā*; moreover *mamaivārtham* is here out of place, nobody else being opposed who could be exhorted but the 1st person. I read: *mamaiveyaṃ codanā kriyate.* In Nepalese mss. *-ārthaṃ* and *-eyaṃ* may easily be confounded.

II. P. 4, 22. Father Balasena instructs his son Koṭīkarṇa that he must stay in the midst of his caravan, that place being safest against robbers: *yadi balavāṃś cauro ...... tvayā sārthasya madhye gantavyaṃ.* The sequel of the sentence *na ca te sārthavāhe hataḥ sārtho vaktavyaḥ* is corrupt and nonsense. I restore it in this manner: *na ca te sārthikebhyaḥ so'rtho vaktavyaḥ,* ,but you must not tell it to the merchants (viz. that you will take your place in the centre and why)'. As to *so 'rtho,* confusion between *ā* and *o* is frequent in Nepalese mss., the *o* after a consonant being commonly denoted by the stroke of the *ā* and the undulating horizontal stroke at the top of the akṣara. For this reason on p. 2, 27 read *uttuṅganāso* for *°sā,* cp. 26, 4. — Inversely, *o* is corrupted out of *ā* p. 352, 29; read: *sā Vāsavadattayā cocyate.* Cp. also infra, nr. XLVIII.

III. P. 8, 8. In the words of the Preta, after *aho bata* the conjunction *yadi* need be inserted, cp. the parallel passage 9, 8.

IV. P. 9, 25. Koṭīkarṇa sees at sunrise the heavenly chariot disappearing with the four heavenly nymphs and the man who had received him with hospitality, and instead of them four dogs who are ill-treating the man, tearing open his back and devouring his flesh. Here the words *tāvat pṛṣṭhavaṃśān utpāṭyotpāṭya* are unintelligible. That *pṛṣṭhamāṃsān* is the right reading appears from 10, 2 foll., where the *karmaploti* is given.

V. P. 17, 18. Koṭīkarṇa returning home finds his parents who had become blind during his absence, but now on getting back their lost son recover the sight. It is this they tell him: *putrāvāṃ tvadīyena śokena rudantāv andhībhūtau | idānīṃ tvam evāgamya cakṣuḥ pratilabdham.* Here *tvam* is an error either of MSS or printing. We have to read *tvām.* In the avadāna-texts the accus. of the object with *āgamya* is the proper expression to state that something good or evil has been obtained 'by means of' an intervening person. Cp. p. 95, 9 = 309, 29 *yā kācid asmākaṃ śrīsaubhāgyasampat sarvāsau Buddhaṃ Bhagavantam āgamya.* Other instances are on p. 170, 20. 171, 14. 173, 16. 188, 6; 20. 269, 16. 347, 17. 404, 25 and several places in the Avadānaśataka. Likewise p. 350, 16, where

the text, as it is found in MSS, *yat kiṃcid asmābhiḥ śreyo 'vāptaṃ tat sarvam imaṃ markaṭam āgamya* is sound; the editors by printing *āgamyāt* corrupted a faultless text instead of correcting a corrupted one. The gen. with *āgamya* (405, 10) must accordingly be erroneous, I suppose it must be read there *yuṣmān āgamya.*

II (Pūrṇāvadāna).

VI. P. 27, 6. From the context it is plain that thus is to be corrected: *Pūrṇenāpi tatraiva dharmyeṇa nyāyena vyavaharatā sātirekā suvarṇalakṣā samudānītā,* cp. Burnouf's translation (*Introduction* p. 238 of the origin. edit., l. 23—25). In the preceding sentence the visarga both after *suvarṇalakṣā* and *saṃvṛttā* must, of course, be removed.

VII. P. 28, 19. The maid-servant of Bhavila's wife going at Pūrṇa's in the proper time receives the housekeeping-money quickly, the other two girls coming in an unfit moment must wait a long time. This is the content of the following sentences, thus edited: *sā kālaṃ jñātvā gacchati śīghraṃ labhate | kanyāś cirayanti.* As *sā* is opposed to the other two, not *kanyāś* is wanted but *anyāś.* Cp. Burnouf's translation l. l. p. 241, 4. The use of the plural is one of the inaccuracies proper to the dialect of this kind of literature. So avad. I (17, 10) *te gacchanti . . . . . te kathayanti* — with *te* are meant *mātāpitarau.* P. 23, 10 *tais* instead of *tābhyām.* In nr. XIII (p. 170, 16) *Svāgato 'haṃ cāvasthitāḥ* against grammar, which requires *°sthitau.* In nr. XXVII Kunālāvad., p. 406, 4 foll. the plur. *nayanāni* is repeatedly said of the two eyes of the bird *kunāla* and of the prince of that name. Yet, p. 29, 1 the dual is properly used: *te anye api svāmibhyāṃ pṛṣṭe kathayataḥ.*

VIII. P. 33, 1. As the ablative cannot by any means express 'to sell to', *Pūrṇasyāntikād vikrīya* need be corrected into *°tike vikrīya.* The locative duly stands p. 33, 5 and 32, 28. — Inversely, the ablative ought to be restored p. 238, 1 and 7 *śakaṭād gṛhītvā*; on both places MSS and the edition have *śakaṭaṃ* against grammar and sense.

IX. P. 41, 16. Owing to one superfluous akṣara ध्रा, between *brahmā* and *°suramanujoraga*, which disturbs the sense, too, the editors failed to realize that this prayer of the distressed crew is a stanza in the metre aupacchandasika. It should be put in this form:

Śiva Varuṇa Kubera Śakra Brahman[1]
suramanujoragayakṣamānavendrāḥ |
vyasanam atibhayaṃ vayaṃ prapannāḥ
vigatabhayā hi bhavantu no 'dya nāthāḥ ||

BURNOUF l. l. 256 has well translated this prayer. A similar stanza in the metre mālinī is found in Avadānaśataka nr. 81 (f. 76 a of MS Cambr. Add. 1611).

At p. 43, 22 another correction is necessary metri causa. It must be

viśuddhaśīlin suviśuddhabuddhe etc.

As to *-śīlin* cp. Pāṇ. 5, 2, 132.

X. P. 51, 10. COWELL and NEIL have rightly supplied the mutilated tradition by editing *yady ekasyaiva pānīyaṃ pāsyāmi*, but in the sequel a small gap still remains to be filled. By adding one akṣara the entire passage may be restored: *yady ekasyaiva pānīyaṃ pāsyāmy* ⟨*any*⟩*eṣāṃ bhaviṣyaty anyathātvam.* Cp. Avadānaśat. nr. 71 (Cambr. Add. 1611, f. 66 b 2) *yady ekasmai dāsyāmi* [sc. *mama duhitaram*] *anye me amitrā bhaviṣyanti.*

XI. On the same page l. 23, an indispensable correction may be made with the aid of the transmissed text of the Avadānaśataka. Tale nr. 36 of that collection, which is the prototype of Divy. nr. 38, as I propose to demonstrate elsewhere, contains the same sūtra on filial piety as is found here, p. 51, 20—52, 3. But the Avadānaś. mss. have not *parikared* as is edited here, with no meaning suitable to the context, but *parihared.* The whole sentence I think should be read thus: ⟨*yad*⟩ *ekenāṃsena putro mātaraṃ dvitīyena pitaraṃ pūrṇa-*

[1] The origin of the superfluous akṣara I suppose to be sought for in the frequent employment in our text of *Śakrabrahmādyāḥ* or *-ādayaḥ* to denote all gods, e. g. p. 161, 27. 98, 6.

varṣaśataṃ parihared yadvā etc. 'if a son were to carry about his mother on one shoulder and his father on the other during a full hundred of years'. — Similarly the Avad., where the formula *samyaksambuddho loke utpanno* — or *udapādi* — *vidyācaraṇasampannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ* abounds, shows that p. 246, 6 after *vidyācaraṇa* the three syllables *sampannaḥ* have dropped. — And p. 619, 24 *padako vaiyākaraṇo* ought to be corrected according to Avad. nr. 74 (Cambr. Add. 1611, f. 69 a 11) *trayāṇāṃ vedānāṃ pāragaḥ sanighaṇṭakaiṭabhānāṃ sākṣaraprabhedānām itihāsapañcamānāṃ padaśo vaiyākaraṇaḥ.*

IV (brāhmaṇadārikāvadānam).

XII. P. 70, 26. In the story of the brahman whose conversion Gautama Buddha brings about by telling him the parable of the tall nyagrodhatree sprung up from an insignificant seed, Gautama asks: *kiyatpramāṇaṃ tasya nyagrodhasya phalaṃ | kiyat tāvat | kedāramātram.* The brahman cannot answer, as he does in the edited text, *ko bho Gautama*; he says of course *no bho Gautama* = ἀλλὰ γὰρ οὔ. The fault recurs a few lines below (l. 28). The good reading has remained intact on p. 71, 18.

VI (Indranāmabrāhmaṇāvadāna).

XIII. P. 76, 3 foll. — The brahman Indra after his conversion asks the Buddha his permission of arranging a certain festival in his honour: *yadi Bhagavān anujānīyād ahaṃ gośīrṣacandanamayyā yaṣṭyā mahaṃ prajñapayeyam iti.* The Buddha's answer has been vexed by copyists. In his words *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñapayasi*, as is edited, the present of the indicative of the last word is wholly out of place. The Buddha says: 'go, brahman, you are allowed; prepare (your festival),' of which the Sanskrit original must needs be *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñapayeti.* Cp. Buddhacarita 11, 50, where I proposed a similar emendation (see *Versl. en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Derde Reeks*, xi, 353).

XIV. On p. 78, 13 and p. 79, 23 two faults, the former deleterious of sense, the latter of metre, ought to be corrected with the help of parallel passages. In fact, the story told p. 77, 23—80, 9 is repeated p. 466, 19—469, 18. By comparing both texts, it is clear that on p. 78, 13 must be read *Bhagavatāsya tu*, cp. 467, 10, and 79, 23 *°dharmacakra⟨pra⟩vartinām*, cp. 469, 7.

VII (Nagarāvalambikāvadāna).

XV. At p. 82, 12 the account of the merit bestowed by Mahākāśyapa on a leprous beggaress whom he procured the opportunity of giving away in charity a small portion of foam of boiled rice, is introduced in this manner: *sa tasyāḥ sakāśam upasaṃkrāntaḥ* | *tasyaś ca bhikṣāyām āyāsaḥ sampannaḥ* | *tayāyuṣmān Mahākāśyapo dṛṣṭaḥ kāyaprāsādikaś cittaprāsādikaḥ śānteneryāpathena* | *sā saṃlakṣayati* | *nūnaṃ mayaivaṃvidhe dakṣiṇīye kārā na kṛtā yena me iyaṃ evaṃrūpā samavasthā yady āryo Māhākāśyapo mamāntikād anukampām upādāyācāmaṃ pratigṛhṇīyād aham asmai dadyām iti.* It is plain that *ācāmaṃ* here refers to some food mentioned before. Yet, no food has been spoken of in the foregoing. On the other hand, the word *āyāsaḥ* (trouble, toil), though not wholly improper, cannot but serve to express the fruitlessness of her wandering for obtaining food; we should, however, rather expect *āyāsa eva sampannaḥ*, not simply *āyāsaḥ sampannaḥ*. If I see well, the story-teller does not say it was *āyāsa*, but *ācāma* (foam of boiled rice) she obtained on her begging-tour. For this reason, I think we have to correct: *tasyāś ca bhikṣāyām ācāmaḥ sampannah.* The akṣaras **चाम** and **यास** are very similar in Nepalese writing.

XVI. P. 84, 15. — By two slight modifications the true form of this śloka, an exaltation of the performance of meritorious acts, will be restored:

karaṇīyāni puṇyāni duḥkhā hy akṛtapuṇyakāḥ
kṛtapuṇyā hi modante asmin loke paratra ca.

The edition has *akṛtapuṇyatāḥ* and *kṛtapuṇyāni.*

VIII (Supriyāvadāna).

XVII. P. 100, 28. For *dhanahārikaḥ* read *°hārakaḥ*. The meaning of Supriya's words is this: ,well, I will go on trade over sea in order to make money.' Now, it are the kṛts in *°aka* which may be used with the signification of a participium futuri (cp. Pāṇ. 2, 3, 70); *dhanahāraka* = 'rem paraturus'. The right reading is given by MSS in the parallel passage p. 332, 9.

XVIII. P. 111, 20. — Either *abhinivartante*, the reading of MSS, should be retained, then we have to correct on p. 71, 6 *abhinivṛttaḥ* for *abhinirvṛttaḥ*, or the latter being all right, there must be written here *abhinirvartante*. It is wrong to prefer the one form here and the other there. Why should we suppose Sanskrit writing Buddhists to have used promiscuously the two different verbs? In Brahmanical Sanskrit *abhinivartate* means 'to return home, to come back', as befits the compound of *nivartate* 'to return, to go back, to desist, to cease'. Again, it is *nirvartate*, not *nivartate*, that carries the meaning of 'developing, evolving, coming into existence'. Since, then, on both places quoted the meaning is implied that something arose, came into existence, it follows that the reading of MSS at p. 71, 6 is right, whereas at p. 111, 20 it must be changed into *abhinirvartante*. The inconsistency of MSS has nothing to do with our judgment about the matter. In the Avadānaśataka, the subst. *abhinirvṛtti* is found in two tales — nr. 21 and 59 — in the formula of asking about the origin, the name and the 'later development' from man to Pratyekabuddha, respectively Devaputra. In tale 21 it occurs three times, in tale 59 twice, and of these five occurrences the good orthography occurs but once!

This remark applies of course also to p. 111, 29 and 112, 13, where the text should be corrected (*abhinirvartante* for *abhiniv.*) and p. 227, 1 (read: *abhinirvṛttāni*).

XIX. P. 115, 25. — Taking into account that the redactors of the avadānas are wont to use a schematized phraseology and like to repeat the expression of the same facts with the selfsame words,

it is not probable that the narrator of the story of Supriya, having to relate two times the awaking of his hero after a vision, should write once (p. 113, 17) *suptaprabuddhaḥ* and another time (p. 115, 25) *sukhapratibuddhaḥ*. I should rather consider *sukha°* to represent a misread *supta°*. As to *prabuddha* and *pratibuddha*, it is difficult to decide which of the two is to be preferred here, both being good Sanskrit. Cp. Kathāsaritsāgara 3, 22 *asya suptaprabuddhasya*. Buddhacarita 3, 14 *suptaprabuddhākulalocanāś ca*.

XX. P. 116, 2. In the kind address of the Kinnaragirls to the hero of the tale read: *svāgataṃ mahāsārthavāhā⟨yā⟩smākam asvāminīnāṃ svāmī* etc. Cp. the repetition of these words at p. 118, 1. — There are sundry cases of corruption of our text in consequence of akṣaras omitted. Of the kind are the following instances. P. 121, 10 in the narration of king Brahmadatta bestowing honour on bold Supriya, the dropping of the akṣara *sa* disturbs the context, inducing the editors to a false interpunction. The true reading is this: *śrutvā ca punar Brahmadattaḥ Kāśirāja ānanditaḥ ⟨sa⟩pauravargaḥ Supriyaṃ sārthavāhaṃ saṃrādhayām āsa.* — P. 147, 10 in a similar manner *yad* is to be inserted, and the whole passage to be read as follows: *tasya yāvatī yānasya bhūmis tāvad yānena gatvā yānād avatīrya padbhyām evārāmaṃ prāvikṣat* | *⟨yad⟩antarā rājā Māgadhaḥ Śreṇyo Bimbisāro Bhagavantam adrākṣīt tadantarā pañca kakudāny apanīya* etc. — P. 204, 4. As the profound meditation, from which the Lord arose, is always called *pratisaṃlayana,* it is obvious that we ought to correct: *athāyuṣmān Ānandaḥ sāyāhne ⟨pra⟩tisaṃlayanād vyutthāya.* — At p. 177, 9 the reading of MSS *sa nivartya vipralapitum ārabdhaḥ* cannot be understood and sins against grammar; I think, we have to correct *sa nivartya⟨māno⟩ vipralapitum ārabdhaḥ* 'when he, the poor *porte-malheur* was thus being put outside, he began to weep aloud'. — P. 407, 4 read: *ekābhirāmaḥ praśamā⟨bhi⟩rāmaś ca saṃvṛttaḥ.*

The editors themselves have often employed this means of restoring the text. Compare e. g. p. 122, n. 1; 168 n. 1; 172 n. 6; 199 n. 2; 318 n. 3. On p. 115 n. 3 the proposed *trir ākoṭayati* is

of course to be restituted here as well as in the other similar places (117, 4 and 13).

IX (Meṇḍhakagṛhapativibhūtiparicchedaḥ).

XXI. From p. 125, 24 to 126, 11 the solemn and splendid entrance of the Lord into the capital of the kingdom is described in stereotyped common-place terms, which recur at p. 148. Among many other comparisons extolling the splendour of the Buddha and his train, he is also compared to a guide surrounded by travellers. In both places the words expressing this are mutilated in MSS and in the edition. It should not be read *deśika ivādhvagaṇaparivṛtaḥ,* as edited p. 126, 2 and 148, 14, but *deśika ivādhva⟨ga⟩gaṇaparivṛtaḥ.* The right reading is found in Avadānaśataka nr. 19, which contains the same common-place.

XXII. At p. 126, 16 there can be no doubt that the word *tīrthyāḥ* has been lost. By inserting it we do not but supply an indispensable element to the sentence: *yadā Bhagavatā Śrāvastyāṃ mahāprātihāryaṃ vidarśitaṃ nirbhartsitā⟨s tīrthyā⟩ ānanditā devamanuṣyāḥ* etc. Cp. p. 150, 5.

XXIII. P. 128, 1. — The tīrthyas tell the denizens of Bhadraṃkara something like this: ‚how is it that the monk Gautama, having made his your fields and goods, should not soon be about to make his yourselves?‘ This is expressed by the author of this tale as follows: *bhavanto yo vas tāvad acetanān bhāvān anvāvartayati sa yuṣmān nānvāvartayiṣyatīti.* The spaced words are my correction of the edited *vo yas,* which is not admissible because the enclitical pronoun cannot head the sentence.

X (Meṇḍhakāvadāna).

XXIV. P. 131, 5. — What may be the meaning of *abhijñāta* here? It is asked how it came to be that Meṇḍhaka, his wife, son, daughter-in-law, man-servant and maid-servant became holy persons. Now, the standing phrase is *jñāto mahāpuṇyaḥ,* not *abhijñāto mahāpuṇyaḥ,* cp. p. 136, 6. 143, 6, and the beginnings of all avadānas in

Avad. In fact, *abhi* is corrupt. I correct: *kiṃ bhadanta Meṇḍhakena Meṇḍhakapatnyā . . . . karma kṛtaṃ yena ṣaḍ api jñātā mahāpuṇyāḥ saṃvṛttāḥ* etc. ‚what act has been done by M. etc., by the virtue of which *all six* became renowned holy persons?' Cp. Manu 1, 16 *teṣāṃ tv avayavān sūkṣmān ṣaṇṇām apy amitaujasām* and my Sanskrit Syntax § 298.

XXV. At p. 135, 15 *evam eva* cannot be right. I correct: *yo 'sau gṛhapatir . . . . eṣa eva Meṇḍhako* etc. Cp. 23, 21. 289, 11. 313, 26.

XI (Aśokavarṇāvadāna).

XXVI. At p. 140, 20 *paścime* has dropt before *samucchraye*, so that the whole passage is thus to be constituted: *paścime bhave paścime nikete ⟨paścime⟩ samucchraye paścime ātmabhāvapratilambhe.* Cp. the parallel places 70, 3. 73, 16. Another instance of the omission of a whole word we had *supra*, nr. xxii. Likewise p. 142, 21 *Bhagavato* is to be inserted before *bhāṣitam*, p. 156, 16 *Bhagavān* before *kālaṃ* (cp. ibid. l. 26), and p. 371, 19 *bhojanaṃ* before *dadhivyañjanaṃ.* P. 461, 10 *Ānandam* is wanting in the mss. of our collection of tales, but it is found in its right place in MS 98 of the Bibliothèque Nationale, the nr. 13 of whose text coincides with nr. xxxi, first part (cp. p. 666 of the edition).

XII (Prātihāryasūtra).

XXVII. The six false teachers who provoke Gautama Buddha to a contention of miracles are called p. 143, 11 *asarvajñāḥ sarvajñamāninaḥ* 'not being omniscient, but thinking themselves so'. This true reading has been ridiculously corrupted twice (p. 145, 23 and 146, 12) into *sarvajñajñānino.* The correction is evident.

XXVIII. P. 154. — When prince Kāla performs his *satyopayācana* (= the *saccakiriyā* of the Pāli books), he proclaims the superiority of the Triratna with the so called three *agraprajñaptayas.* These formulae, which are presented here in a condensed form, are given in full in Avadānaśataka nrs. 9 and 57. A comparison of both texts shows that in two places the Divyāvadāna must be corrected;

p. 154, 21 *vā* between *saṃjñino* and *nāsaṃjñinas* is too much, and l. 24 for *yugā* we should read *pūgā*.

XXIX. P. 163. — The Lord has performed the miracle of the *Buddhapiṇḍī,* showing to the astonished people the immense cluster of Buddhas sitting within lotuses. Before taking back that splendid magic apparition, he advises his monks: 'look well on this wonder, monks, it will on a sudden disappear,' *tāvat pratigṛhṇīta bhikṣavo 'nupūrve sthitāyā Buddhapiṇḍyā nimittam ekapade 'ntardhāsyanti.* Here *nimittam* is a mistake for *nirmitam.* Both words are sometimes confounded in mss.; their meaning is different. *Nimitta* has with Buddhists the same acceptances as in non-Buddhistic Sanskrit; of those acceptances that which stands here nearest to the matter of the context, viz. 'prognostic', is found e. g. Jātakamālā ed. KERN p. 64, 21. But it is not a prognostic, good or evil, that suits our case, but a miracle, and even this is meant with *nirmita* in Buddhistic Sanskrit, where *nis* + *mā* signifies 'miraculous producing'. So *nirmita,* when adj., is = 'made by miracle, magic', as Divyāv. p. 162, 10 *nirmitaṃ padmam,* when put as a subst. neuter, it is 'a miracle', nearly a synonym of *prātihārya.* In the first instance of a commonplace on the smile of the Buddhas, there is said that the Lord sends off to the infernal beings a *nirmitaṃ darśanam* (p. 68, 6); in the repetitions (p. 139, 13. 265, 25. 568, 18) it is only said *nirmitaṃ visarjayati* without the addition of *darśanam,* and so always in the Avadānaśataka, where that commonplace is often given in full. It does, however, not appear what miraculous thing the Buddha sends to the infernal ones. Happily, in one of the Avadānamālās I found a paraphrase of the expression, which contains sufficient information to elucidate the question. In the Ratnāvadānamālā nr. 12, which tells the same story as Avadānaś. nr. 4, the *nārakās,* after perceiving the sudden rays of light penetrating into their infernal abode, are at a loss how to account for that wonder; then

Bhagavān nirmitaṃ Buddhaṃ praiṣayan narakān prati |
atha te nārakāḥ sarve dṛṣṭvā taṃ nirmitaṃ munim

get faith in the Lord and begin to praise him (Paris MS of Ratnāv., f. 115 a 2). It is, therefore, his own likeness he makes come down to hell in order to save the hellish beings. Accordingly, in M. Feer's translation of the commonplace 'Rire et prédiction du Buddha' in *Annales du Mus. Guimet* xviii, 11 instead of 'Bhagavat fait un signe' it should be said rather that Bhagavān sends off a miraculous likeness of himself.

Another instance of *nimitta* put for *nirmita* is, I believe, at p. 547 in the story of Bimbisāra wishing to return Rudrāyaṇa's present by offering him an image of the Tathāgata. Here *nirmita* probably means 'likeness'; four times (547, l. 9, 11, 14 and 16) *nimittam udgrahītum* must be changed into *nirmitam udgr.*

XXX. P. 165, 17 the interrogative particle *kaccid* is hidden under the corrupted word *kaṃcit*. That *kaccit* occurs in Buddhistic writings, appears from p. 421, 14. As the remainder of the question put to the harlot by the nirgranthās, has been well preserved, nothing impedes to write it down as an anuṣṭubh-śloka as it was intended by its author:

bhadre kaccit tvam adrākṣīr gacchantam iha Pūraṇam
dharmaśāṭapraticchannaṃ kaṭacchavratabhojanam.

In the preceding stanza uttered by Pūraṇa to the eunuch, the metre has been disturbed in consequence of a superfluous *ca* on l. 12. By casting it away we get this mixture of triṣṭubh and jagatī:

na tvaṃ naro nāpi ca nārikā tvam
śmaśrūṇi te nāsti na ca stanau tava |
bhinnasvaro 'si na ca cakravākaḥ
evaṃ bhavān vātahato nirucyate ||

As to *vātahata,* which expression was obscure to Burnouf (l. l. p. 187 n.) as well as to the editors (see the Index p. 690), it may be perhaps synonymous with *vāyugrasta* and signify 'mad'. Pūraṇa seems to say that his interlocutor showing several marks of qualities contrary to nature must of course be a madman, one possessed by

some evil spirit. The supposed naivety of the expression serves to enhance the author's scorn of the poor eunuch.

XIII (Svāgatāvadāna).

XXXI. P. 170, 29. — The merchant Bodha has died. Also his wife. His wealth, his estate, his merchandises, slaves, cattle, all has been lost, his relatives do not care of his son Svāgata, owing to the ill-fate of this young man, the result of sinful actions in a former existence. Even the old female slave who alone stayed with the unhappy child of her dead master, when all other servants ran away, having realized that all that mishap depends on the ill-fate of young Svāgata, leaves the house stealthily while the child is at school, taking with herself the few things of value which were still in the house. The empty building is open, as she ran away without shutting the door; dogs enter and get into quarrel. Some rogue passing by and hearing the dogs barking within, understands the house to be empty and goes in. His consideration is expressed in a sentence, which has suffered in MSS. The edition has (p. 170, 28) *sa . . . . . saṃlakṣayati | Bodhasya gṛhapater gṛhe śvānaḥ kalahaṃ kurvanti kiṃ tad anyaṃ bhaveta paśyāmi tāvad iti.* It is plain that *anyaṃ* is here wholly meaningless. The word required instead of it, is *śūnyaṃ*. The rogue concludes from the barking to the emptiness of the dwelling, and in fact the text continues: *sa tatra praviṣṭo yāvat paśyati śūnyam* (p. 171, 1). Bendall's collation of the fragments of another MS (see Append. B of the edition, p. 660 foll.) has here, indeed, the variant *mā haiva te śūnyaṃ bhavena,* where *śūnyaṃ* represents, of course, the true reading; *mā haiva* etc. does not suit so well as *kiṃ tac chūnyaṃ*; *bhavena* is a miswritten *bhaveta.* Nor do I believe the genuineness of the medial *bhaveta.* Since the virāma is not rarely put or omitted in mss. wrongly, this form is likely to be changed into *bhavet.*

XXXII. At p. 171, 17 for *prativiśanti* need be restored *praviśanti,* cp. l. 23 *praviṣṭo,* l. 25 *praviśāma, praviṣṭāḥ.* It is well known that परि प्रति and प्र are often confounded in manuscripts.

In this manner p. 144, 20 *śramaṇo Gautamo riddhimāñ jñānavādīty ātmānaṃ parijānīte* must be corrected into . . . . . . *pratijānīte,* for the meaning is: G. *professes* to possess miraculous power. Cp. p. 144, 3. 145, 27. 146, 15.

XXXIII. P. 172. — A merchant recognizes in Svāgata going along the way as a beggar the son of his old friend Bodha, and addressing him asks him respecting his name and his adventures. On which he is informed that his father and mother have died, his relatives have abandoned him, his attendance have left him. Inquiring about the commercial agents and servants, he is told: *ye baṇikpauruṣeyā gṛhītvā dhanārthino deśāntaraṃ mahāsamudraṃ cāvatīrṇās tatrāpi keṣāṃcit paṇyam apaṇyībhūtaṃ kecit tatraivānayena vyasanam āpannāḥ* etc. Between the second and third word of this period there is something wanting: it is said, some commercial agents set out on a journey to foreign countries and over sea to make money taking with them — what they took is not expressed. The object of *gṛhītvā* has been lost, it is easy to restore it, for it can scarcely have been another word but *paṇyam.* For this reason I supply: *ye baṇikpauruṣeyāḥ* ⟨*paṇyaṃ*⟩ *gṛhītvā* etc. Cp. nr. XXVI.

XXXIV. P. 173, 21 *sa mātāpitṛviyogapratispardhinā pūrvakarmāparādhaprabhāveṇa duḥkhadaurmanasyena saṃtāpitamanāḥ sāsravakaṇṭhas tūṣṇīm avasthitaḥ.* Two slight corrections need be made. Firstly, °*prabhāveṇa* must be a misprint for °*prabhaveṇa* (cp. my observation *supra* p. 106). Svāgata's sorrow because of everybody's disaffection towards himself equalled that caused to him by the loss of his father and mother and had its first origin (*prabhava*) in his Karma. Secondly, *sāsrakaṇṭhas* is the true reading, not the unmeaning *sāsravakaṇṭhas.*

Some lines below (l. 27) *ca* should be inserted between *anyaiś* and *catuṣpadaiḥ,* and p. 174, 3 the solecism *bahiḥ Śrāvastyām* ought to be put, methinks, on the account of the copyists; the author wrote probably *bahiḥ Śrāvastyāḥ.*

XXXV. The words spoken by the maid-servant to Svāgata, (p. 175, 1—3) are in want of two small corrections in order to satisfy

the requisites of both grammar and sense. The corrections are indicated by spaced types: *imāni te vastrāṇi kārṣāpaṇāś ca bhaginyā preṣitāni kathayati ca | yadi te bhāgineyo vā bhāgineyikā vā upasaṃkrāmati tasyaitān karṣāpāṇān dadyā mā jñātīnāṃ pratarkyo bhaviṣya⟨sī⟩ti.*

XXXVI. P. 177, 4. — The beggars ascribing their ill-chance at Anāthapiṇḍada's to the presence of Svāgata ask one another: *paśyata mātrāryā Durāgata āgato bhaved iti.* Here the voc. *āryāḥ* — for by what else may मात्रार्या be explained but by resolving it into *mā atra āryā?* — is as improper in the mouth of those beggars as in the connexion of the sentence, so much the more as the voc. *bhavantaḥ* immediately precedes. I suppose, मात्रार्या is a corruption of मात्रासौ, cp. the parallel place 173, 9 *māsau Durāgato 'trāgataḥ syāt.*

XXXVII. P. 179. 9 the editors were wrong changing *putroyaṃ* (MSS) in *putremaṃ.* The true reading, methinks, is this: *putrāyaṃ pātraśeṣaḥ paribhuṅkṣveti* 'my son, take here that remainder of the bowl; enjoy it'. Cp. sub II.

XXXVIII. P. 191, 3. — The words of the precept, whereby Bhagavān forbids his monks to drink or cause to drink strong liquors, are vitiated by an absurd form *uddiśyadbhir*, which is at the same time devoid of meaning. I propose this mode of restoration: *māṃ bho bhikṣavaḥ śāstāram uddiśya ⟨bhava⟩dbhir madyam apeyam adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi.* Cp. sub XX.

XVI (śukapotakāvadāna).

I do not understand what reason moved the editors to keep intact at p. 198, 14 and 23 *bhadantaḥ*, though it is obviously a clerical mistake for *bhavantaḥ*, whereas they have corrected this usual blunder of MSS on other places (e. g. p. 186, 16).

XVII (Mandhātāvadāna).

XXXIX. The frame-narration of this avadāna covers the same ground as Mahāparinibbānasutta III = Udāna VI, 1. Windisch, who in his *Māra und Buddha* p. 43 foll. compared the Pāli and the San-

skrit texts, as far as they may be considered almost identical, by printing them in a synoptical manner opposite, has in several places corrected the edited text of Divyāvadāna. This juxtaposition is also of use to restore the following passage.

Māra, the Evil One, approaches the Lord when alone and reminds him of his imminent nirvāṇa. Buddha answers: 'why do you speak so?' The Evil one replies: 'It is the proper time. When staying at Uruvilvā, being urged to go into nirvāṇa, you told me after fulfilling which conditions your time of becoming extinguished would come; now those conditions have been fulfilled; for this reason, I say, now is the proper time of your supreme nirvāṇa'. In the beginning of this reply of Māra, p. 202, 6 the printed text has: *eko 'yaṃ bhadanta samayaḥ | Bhagavān Uruvilvāyāṃ viharati* etc. What can be at all the meaning of *eka* in that connexion? The word required is *ukto,* not *eko.* ,Yourself, says Māra, have fixed that time.' In the Nepalese writing the akṣaras *e* und *u* are sometimes difficult to be distinguished. Now, that the correction is good, is put into evidence by showing the correspondent place of the Pāli text (Windisch l. l. p. 46): *bhāsitā kho panesā bhanta Bhagavatā vācā,* where *bhāsitā* quite answers to *ukto* of the Sanskrit text.

XL. P. 205, 21. — As the Wheel of Law has three revolutions (*parivartās*) and twelve spokes (*arās*), it is proper to read *triparivartadvādaśāraṃ* instead of °*dvādaśākāram.* A similar mistake as has been here made by copyists, is putting °*prabhāva* for °*prabhā,* e. g. Avadānaś. nr. 3 (p. 17, 9 of my forthcoming edition).

XLI. At p. 210, 18 I read *prasnutāḥ* for *prasrutāḥ,* as the breasts of the sixty thousand royal wives were filled with overflowing milk at the birth of Māndhātṛ; the reading *prasrutāḥ* would import that they melted away. It is the root *snu* — not *sru* — which denotes the dripping of organs secreting fluid, especially the milk out of a female breast; cp. the Petropolitan Dict. s. v. *snu* and *snu* + *pra.* Parallel places are Mahābh. ed. Bombay 3, 226, 24, where the Mothers invite young Skanda to take their breasts:

abhinandasva naḥ sarvāḥ prasnutāḥ snehaviklavāḥ |
tāsāṃ tad vacanaṃ śrutvā pātukāmaḥ stanān prabhuḥ,

Vikramorvaśī act V, stanza 12:

iyaṃ te jananī prāptā tvadālokanatatparā
snehaprasnavanirbhinnam[1] *udvahantī stanāṃśukam,*

and Daśakumāracarita (ed. Tārānātha p. 112, 10) *sā tu vṛddhā ..... pariṣvajya muhuḥ śirasy upāghrāya prasnutastanī sagadgadam agadat.*

In the following sentence read: *ekaikā kathayati.*

XLII. P. 214, 9. — The likeness of the akṣaras *śca* and *śva* has caused the word *svayam* to be put by copyists in a sentence, where it did not belong. The genuine reading, however, may be easily restored. Divaukasa speaks: *asti deva Pūrvavideho nāma dvīpa ṛddhaś ca .... ākīrṇabahujanamanuṣyaś ca | yan nu devo gatvā tam apy ājñāpayet.* Parallel places in the sequel (p. 214, 26. 215, 6. 215, 14—21) prove the rightness of this correction.

XLIII. P. 226, 20 runs thus in MSS: *tatra viṣaye dharmatā yā acirоḍhā dārikā bhartari pravahaṇakena pratipādīyati sā catūratnamayaiḥ puṣpair avakīrya baddhakā svāmine pradīyate* 'in that country it is custom that when the young-married maiden is delivered to her husband in a carriage, she has put on flowers made of four kinds of jewels, she has been scattered with'. The form *pratipādīyati* offends by its barbarous aspect, therefore the editors changed it into *pratipradīyate.* But, as *pradīyate* is the predicate of the apodosis, it is more likely that the fault ought to be corrected otherwise. If the author of this avadāna wrote always a pure Sanskrit, *pratipādyate* would doubtlessly be the genuine form, which would have been corrupted in mss.; now we may doubt between *pratipādyate* and some barbarous form as *pratipādīyate* or even *pratipādīyati* itself may be left intact, inasmuch as it represents a Pāli passive *paṭipādīyati.*

[1] My hand-edition, that of Jīvānanda Vidyāsāgara (Calcutta, 1873) has: *snehaprasrava* —.

XVIII (Dharmarucyavadāna).

XLIV. P. 231, 1. — When the giant fish timiṅgila — who in parenthesi is named *timitimiṅgila* on p. 234, 5[1] — goes after food, he is wont to rise upward from the third and lowest stage of the sea to the first and uppermost one. This is apparently meant by the words *tatra timiṅgilo nāma* etc. (p. 230, 30—231, 2). But how to analyze the complex *abhyudgamyoparimandakaskandham?* As the author of this avadāna nr. 18 writes a tolerably bad Sanskrit, we may not be very far from truth, methinks, by supposing he wrote *abhyudgamyoparimaṃ dakaskandham,* using *daka* instead of *udaka.* With *uparima* cp. 2, 23 *uparimāṃ bhūmim,* p. 99, 15 *adharima* and Pāli *pūrima.*

On l. 10 of the same page it is likely the akṣara *ṣām* is wanting after *te.* The context requires: *te⟨ṣāṃ⟩ vahanaṃ . . . . dṛṣṭvā . . . . . saṃvega utpannaḥ.*

XLV. At p. 234, 3 I read: *yāni tāni pañca bhikṣuśatāny atīte dhvany . . . . . etāny eva tāni pañca bhikṣuśatāni* 'the selfsame 500 bhikṣus, who took the orders in the days of Kāśyapa, are these very 500'. The reading of MSS *etāvanty etāni* is improper, the exact number added precluding the addition of a word meaning: 'as many.' It must be expressed that they are the same individuals, not the same number.

XLVI. Ibid. l. 16—18 two slight errors are to be removed. Read: *asyāṃ ca Śrāvastyāṃ* [the second *ca* is superfluous] *tasya brāhmaṇasya yadā patnī antarvartinī saṃvṛttā tadaiva* etc. The adj. *antarvartinī* affords another example of erroneous sanskritization. The right and old word denoting 'a woman with child' is *antārvatnī* = *āpannasattvā* (see Petr. Dict. s. v., for another instance cp. Daśakumārac. ed. Tārānāthatarkavācaspati p. 143, 12). In vulgar dialects parasitical *i* having introduced itself between *t* and *n*, *an-*

[1] I change, therefore, *timis timiṅgilo* into *timitimiṅgilo.* In Nepalese mss. *st* and *t* are not seldom put one for another.

taḥ + *vatnī* became *antova(t)tinī,* out of which the Buddhists sanscritizers shaped their *antarvarttinī.*

XLVII. Ibid. l. 25. — As *abhyavahṛ* = 'to enjoy food', not *avahṛ*, the akṣara *bhya* must have dropped. Restoring it, we get: *sā tam apy a⟨bhya⟩vahṛtya naiva tṛptiṃ gacchati.* Cp. l. 21 *abhyavaharasva* and *abhyavahartum*, l. 22 *abhyavahṛtya.*

XLVIII. P. 235, 11. — The doctors declare that the brahman's pregnant wife does not suffer from any illness nor from being possessed by any *bhūta* or *graha*: *nāsyāḥ kaścid anyas tadrūpo rogo nāpi bhūtagrahāveśo bādhākāra utpannaḥ.* So the edited text. Now, as *bhūtagrahāveśa* means 'possession by some demon', its appositional connection with *bādhākāra* 'a species of illness' disturbs the natural course of the utterance. By a slight change, making *ā* out of *o,* we get: *nāpi bhūtagrahāveśābādhākāra utpannaḥ* 'some species of affliction in consequence of possession by some demon'. This correction is favoured by the consideration that in the Avadāna-texts it is *ābādha*, and not *bādha*, that is the proper word to denote 'affliction and pain'.

That p. 235, 19 the right reading is °*svajanayuvatyaś*, follows by comparing p. 234, 24. — P. 236, 6 mss. have a superfluous anusvāra; read: *paryaṭitvāhārakṛtyaṃ kuru.*

XLIX. P. 242, 27. — A seṭ, who is a devotee of the Buddha Kṣemaṅkara, on returning from a journey hears of the parinirvāṇa of his master and his foremost youngers. He is utterly grieved by that sad news and swoons *saṃmūrchitaś ca bhūmau patitaḥ.* But in what follows the corruption of the text checks the understanding. Impossible to draw a satisfying meaning from this sentence: *tasmāc ca jalābhiṣekeṇa pratyāgataprāṇo jīvita utthāya bhūyaḥ pṛcchati.* I correct: *paścāc ca jalābhiṣekeṇa pratyāgataprāṇajīvita*° 'afterwards having recovered his senses by sprinkling with water'. The author of this avadāna delights in the use of *paścāt* for *tataḥ* to continue the thread of his tale; see p. 232, 20. 233, 12. 235, 18 and 21. 236, 28. 239, 25 and 28. 249, 12 and 23. 251, 29. 258, 20 and 25. 261, 15; 16; 19.

L. P. 249, 4. — Since the garland-maker objects to bringing the seven lotuses into the town, because he is afraid of the king, he cannot say *katham etāni praveśakāni bhaviṣyanty asaṃviditaṃ rājakulasya*, but *praveśitāni*.

LI. P. 252, 2. — Sumati, in order to gather merit by an act of piety towards the Buddha Dīpaṃkara, lays himself down on the dirty soil, in order that the Buddha treading on his tresses may avoid the mud; and while doing this, he utters a praṇidhāna. From the very words of the gāthā and from the description of Dīpaṃkara putting his feet on the tresses to comply to his request, there can exist no doubt as to the argument of the passage. For this reason, the words *jaṭā saṃtīrya* cannot be right; they are corrupted out of *jaṭāḥ saṃstīrya*. Cp. *supra*, p. 123, n. 1.

LII. At p. 252, 11 I propose a different restoration of the mutilated first part of the śloka, by which Dīpaṃkara predicts the future Buddhahood of Sumati. I read it thus:

bhaviṣyasi tvaṃ nṛbhavādhimukto ⟨*yukto*⟩ *vibhur lokahitāya śāstā Śākyātmajaḥ Śākyamunīti nāma* etc.

The epithet *nṛbhavādhimukta* expresses the requisite in a person, who is eager for attaining Buddhahood, namely his attachment to human existence which he prefers to reaching nirvāṇa without becoming a Buddha.

LIII. At p. 254, 3 begins the story of the young man who ceding to the wicked inclinations of his mother, became a husband to her, and turned out in the end a patricide, a matricide and an arhat-killer. The text is here in several places extremely corrupt. I venture to restore a few out of this number:

1. P. 254, 6 there must be a gap of some words after *Bhagavān,* which must have contained the mention of Krakucchanda's dwelling at Śobhāvatī; cp. Avadānaś. nr. 50 and 75 in Feer's translation *Ann. du Musée Guim.* xviii, p. 193 and 283.

2. In the passage p. 254, 12, where the merchant declares his purpose to go on trade over sea, I correct: *gacchāmy aham idānīṃ*

bhadre baṇigdharmeṇa[1] . . . . | *sa ca baṇig lobhenāvṛto dūrataraṃ gato* etc.

3. P. 256, 7. — The lascivious woman has obtained at last a rendez-vous with her son, who does not know it is his own mother who will come to him to make love. Now, *tasya dārakasya tasmin gṛhe gatasya ratikrīḍākālam āgamayamānasya tiṣṭhato* ("while the young man was staying in the [appointed] house in expectation of the sexual pleasure to come") *niśi kālam apratyabhijñātam* | *rūpe kāle sā mātāsya baṇigdārakasya tasminn eva gṛhe ratikrīḍām anubhavanārthaṃ tatraiva gatā.* So the edited text. It is plain that the beginning of the main sentence defies every hermeneutical art; from the words *sā mātā* the text becomes plain again, 'the mother came to the same place that she might enjoy sexual pleasure in that very house'. By the note on p. 707 the editors show they are aware of the corrupt state of the first part of the sentence, but their query whether the mother came in a black dress, as he could not notice black in the darkness, does not help a bit to construe the meaningless complex *niśi kālam apratyabhijñātaṃ rūpe kāle.* I propose to correct: *niśi ⟨vi⟩kāle apratyabhijñātarūpe kāle sā mātā* etc. 'at night, untimely, at the time when the shape of the objects cannot be recognized, his mother came'.

4. P. 256, 21 *yathā ihaiva gṛhe ratikrīḍā bhavema,* unmeaning. Two akṣaras have dropped between °*krīḍā* and *bhavema.* Inserting them, we recover the hand of the author *yathā ihaiva gṛhe ratikrīḍā⟨m anu⟩bhavema,* cp. l. 8, 10, 16 and 19 where the same phrase occurs.

5. P. 258, 5. — Either by some error of print or owing to the inadvertency of copyists the inverse is expressed of the author's meaning. The sentence must of course be: *kāmān khalu pratisevato na hi kiṃcit pāpakaṃ karmākaraṇīyam iti vadāmi,* the printed text has: *karma karaṇīyam.* The same adage is found in Avadānaś. nr. 33 with the variant *pratisevamānasya nāsti kiṃcit.*

[1] Cp. p. 259, 27 with the note of the editors. Similarly p. 258, 23 *kāladharmaṇā* cannot be anything else but a miswritten *kāladharmeṇa.*

XIX (Jyotiṣkāvadāna).

LIV. P. 263, 13. — The śramaṇa Gautama has predicted to the householder Subhadra the future greatness of his son to be born. Now, Subhadra being an adherent of the Nirgranthas, tells Bhūrika, a monk of that order, to control that statement of the Buddha. Bhūrika, who was a skilled astrologer (*gaṇitre kṛtāvī*), soon discovers the exactness of the prediction, but he fears that by telling the truth he may perhaps cause the reputation of his adversary to increase and augment Subhadra's inclination for Gautama. If I approve of the prediction entirely, so he thinks, that householder will be attached the more to that śramaṇa Gautama; for this reason he resolves to beat down a great deal of the prediction. In that part of the text, which contains the deliberation of Bhūrika, there is one corrupt word: *yady anusaṃvarṇayiṣyāmy ayaṃ gṛhapatir bhūyasyā mātrayā śramaṇasya Gautamasyābhiprasaṃśyati.* So MSS. The editors, considering the impossibility of holding *abhiprasaṃśyati* for a real word written by the author of this avadāna, have put into the text, with transposition of the sibilants, *°bhipraśaṃsyati.* Yet, what can be at all the meaning of this compound of *śaṃs*, which is moreover a barbarism. Further, it is not a present tense, which is here required, but a future. In short, the word wanted is *abhiprasatsyati*, the future of *abhiprasīdati.*

LV. P. 270, 7. — When the child whose future greatness Gautama had predicted appeared on the lotus sprung from the womb of his mother's burning corpse, the Nirgranthas could not conceal their astonishment and confusion. This must be the content of the following sentence, transmissed in MSS and edited in this shape: *Nirgranthā nipātamadamānā na ca prabhāvāḥ saṃvṛttāḥ.* This is mere nonsense. The true meaning of these words reappears, if they are restored in this manner: *Nirgranthā viyātamadamānā hataprabhāvāḥ saṃvṛttāḥ.* I should not wonder, if in the MS now in the possession of Paṇḍit Indrānand of Patan this very reading were to be found, the akṣaras *va* and *na, ya* and *pa, ca* and *ta* being often

confounded. Of course, *viyāta-* is here used like the more frequent participles *apayata-*, *viyata-*, *vīta-*.

Similarly on p. 377, 12 *vyāyatamatiḥ* ought to be corrected into *vyāpannamatiḥ*. The monk was 'afflicted of mind', thinking of death awaiting himself after seven days.

LVI. Dealing with the corrupt place p. 270, 29 *niyataṃ te gṛham utsādaṃ bhaviṣyasi tvaṃ ca prāṇair viyujyasa iti,* the editors deemed the word *utsādaṃ* to want correction and put instead of it *utsādayan*. Yet, the opposition between the two members of the sentence precludes such a solution of the difficulty, as gives one subject to both, and the expression *utsādayan bhaviṣyasi* looks rather uncommon. In my opinion *utsādaṃ* is quite right, it is *bhaviṣyasi* that should be emended. I propose: *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ gamiṣyati* 'your house will certainly be uprooted'. As to *utsāda* as a nomen actionis of *utsīdati* = 'perire', cp. Petr. Dict. v, 1167.

LVII. P. 271, 6. For *bhavati* read *bhavatu*. The imperative is regular in this standing formula.

LVIII. P. 272, 16 and 21. On both places the participle *upakrānta* = 'θεραπευθείς, curatus' has been spoiled in the tradition of the MSS. As it is plain from the context that even this is wanted, *tathāpakrāntā* ought to be changed into *tathopakrāntā*. Cp. *supra*, nr. II.

LIX. P. 278, 22. Correct: *sa vismitya kathayati*. It is not said that Jyotiṣka forgot anything, but on seeing his fine and wonderful bathing-garment in the hands of Ajātaśatru, *he is astonished*.

LX. At p. 280, 29 *śaṅkitaṃ*, as is edited, cannot be right. It is not his boldness but his want of power, of which Ajātaśatru complains. The right reading, methinks, is: *Ajātaśatruḥ saṃlakṣayate | evam api mayā na śakitaṃ Jyotiṣkasya maṇīn apahartum anyad upāyaṃ karomi.* Cp. my Sanskrit Syntax, § 387 R.

XXI (Sahasodgatasya prakaraṇāvadāna).

LXI. P. 299, 11 and 300, 2. In the passage which celebrates Maudgalyāyana's preaching in the beginning of this avadāna, the

verb *ava* + *vad* expresses the idea of 'preaching to, edifying, admonishing'. With the present *avavadati* (299, 10. 300, 1) and the future *avavadiṣyati* (299, 27) no other participle in *-ta* is grammatically allowed but *avodita* = *ava* + *udita.* For this reason the doubt expressed by the editors as to the reading of MSS in n. 1 on p. 300 has no ground, and on p. 299, 11 the good form *avoditāḥ* ought to be put into the text.

The gerund *avodya* has been corrupted p. 498, 12. p. 504, 12 and 14; the first time MSS have *parīttenāvavādena codya,* the second time *parīttenāvavādenācodya,* the third time *parīttenāvavādenāvādya* (cod. A *-cādya*). The author wrote, of course, in all the three instances: *°āvavādenāvodya.*

LXII. What may be, p. 302, 26, the meaning of *nayena kāmaṅgamaḥ?* The word is coordinated with words expressive of bondage and dependency: *dāsaḥ preṣyo nirdeśyo bhujiṣyaḥ,* in connexion with the glorification among the advantages of monkhood of this point that one becomes a person venerable and deserving honour from the side of even those, to whom one has been subjected in the world. By dividing the transmissed akṣaras *nayenakāmaṅgamaḥ* otherwise we recover the meaning of the author, who meant *na yenakāmaṃgamaḥ* 'not allowed to go where one likes'.

LXIII. If, says the interpreter of the painted *pañcagaṇḍaka cakra,* the homeless life of the bhiksu does not result to bringing about nirvāṇa, then at all events rebirth among the Devas is assured. This being the argument of the period which begins p. 303, 2 *anuttaraṃ vā,* there can exist scarcely any doubt that the syllable *an* is wanting on l. 3 at the place, where I insert it. The whole period should run as follows: *anuttaraṃ vā yogakṣemaṃ nirvāṇam ⟨an⟩anuprāpnuvato 'nāpattikasya sato deveṣūpapattir bhaviṣyatīti saṃpaśyatā paṇḍitenālam eva pravrajyādhimuktena bhavitum.* In the archetype of our tradition, the fifth akṣara of the complex **निर्वाणमननुप्राप्नुवतो** has been omitted by an oversight of the copyist.

LXIV. On p. 305 the verb *vyaṃsayati* 'to deceive' occurs twice, viz. the partic. *vyaṃsitaḥ* (l. 13) and the fut. *vyaṃsayiṣyasi*

(l. 14). A third instance is found in the Pañcatantra (p. 253, 1 of Jīvānanda's edition), cp. Petr. Dict. s. v. vi, 1427. The nomen actionis *vyaṃsana* is found once in Mhbh., see Pet. Wörterb. in kürz. Fass. vi, 173, the nomen agentis *vyaṃsaka* as second member of certain compounds Pāṇ. 2, 1, 72. There is no doubt concerning the meaning of the word, but its origin is concealed by a false orthography. The original signification must have been 'to oust anybody of his portion': *vyaṃśayati*, a denominative of *vyaṃśa* = *vi* + *aṃśa* (portion). This original meaning suits well this passage of Divyāvadāna.

LXV. By a wrong conglutination of words that ought to be severed the utterance of the householder at p. 312, 15 is scarcely intelligible. I divide thus: *tvaṃ piṇḍakenārthī aham api puṇyenāsminn evodyāne vihara piṇḍakenāvighātaṃ karomi* 'you are in want of food, I of merit; take your abode in this very garden, I will supply you with food'. — Similarly p. 313, 15 foll. must be divided thus: *sa mūlanikṛtta iva drumaḥ saputraḥ pādayor nipatitaḥ* . . . . *avatarāvatara sadbhūta dakṣiṇīya.*

LXVI. P. 313, 7 *adrākṣīt sa Pratyekabuddhas taṃ gṛhapatim ātmanā dvitīyam āgacchantam | sa saṃlakṣayati | na kadācid ayaṃ gṛhapatir ātmanā dvitīyam āgacchati.* Correct: *dvitīya āgacchati.* The adjective, not the adverb, is here required by syntax. The akṣaras म and य are sometimes confounded in Nepalese mss., cp. the editors' n. 4 on p. 318.

(To be continued.)

Einige arabische Ausrufe und Formeln.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Das Kitâb al-aġânî enthält mehrere Erzählungen, die zum Erweis der Erfahrung dienen sollen, dass man im 2. Jahrhundert des Islam über die Zulässigkeit der Musik im ʿIrâḳ viel strenger urtheilte als im Ḥiġâz, der Wiege des Islam.[1] In Mekka hat der fromme Gottesgelehrte ʿAṭâ b. abî Rabâḥ (st. 114) gegen ein in seiner Gegenwart veranstaltetes Concert nichts einzuwenden; er hört es bis zu Ende mit grossem Interesse an.[2] Auch im frommen Medina kann sich viel freier ein munteres gesellschaftliches Leben entfalten[3] als im ʿIrâḳ, dieser Heimath der in die Auffassung des religiösen Lebens eingedrungenen theologischen Spitzfindigkeit.[4] Hier werden wohl Ḥadîṯ-Sprüche entstanden sein, die den Fluch Gottes auf die Sänger und ihre Zuhörer herabrufen.[5] Die ḥiġâzenische Religionsauffassung

---

[1] Vgl. die Nachweise in den *Muhammedanischen Studien* II, 79, Anm.

[2] Aġ. I, 109, 18 ff.

[3] Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 95, 8 v. u.

[4] Siehe die vergleichende Schilderung, die Ibn abi-l-zawâʾid (Zeit des Chalifen al-Mahdî) von den beiderseitigen Verhältnissen entwirft, Aġ. XII, 172, unten.

[5] لعن الله المُغنّى والمُغنّى له; als unecht gekennzeichnet in der von Sujûṭî bearbeiteten kleinen Ḥadîṯ-Sammlung des Badr al-dîn al-Zarkaśî, unter dem Titel الدرر المنتثرة فى الاحاديث المشتهرة (Kairo, Mejmenijja, 1307) a. R.

war nicht so musikfeindlich; und auch das strenge ʿIrâḳ mildert seine theoretische Opposition immer mehr, als die musikalischen Unterhaltungen an den Höfen der Beherrscher der Rechtgläubigen einheimisch wurden, in deren Schutze Sänger und Sängerinnen das munterste Leben führen konnten. Da rühmt der Chalife al-Wâṯiḳ, selbst ausübender Künstler, die Musik als eine ‚Kenntniss, welche von den Alten gepriesen ward, nach welcher die Genossen des Propheten und ihre Nachfolger verlangten, und welche im Heiligthum Allâhs (Mekka) und dem Auswanderungsort des Propheten sehr viel geübt wurde‘.[1]

Unter den Aġânî-Erzählungen, die noch jenen Gegensatz der älteren Zeit veranschaulichen, ist keine mehr charakteristisch, als eine in die Biographie der Sängerin Ǵamîla eingeflochtene Episode.[2]

Die Sängerin veranstaltete einmal in ihrem Hause eine Zusammenkunft, zu der sie jedem, der nur zugelassen werden wollte, freien Eintritt gewährte. Ihre Halle war von Menschen dicht erfüllt, die sie durch ihre Sclavinnen reichlich bewirthen liess. Als alle Gäste bereits frohen Muthes waren, richtete Ǵamîla folgende Ansprache an die Versammlung: ‚Ich hatte einen schrecklichen Traum, der mir fortwährend Angst einflösst. Ich kenne die Ursache nicht, fürchte aber, dass er das Herannahen meines Lebensendes bedeutet. Ich muss nun daran denken, gute Werke zu üben, die mir nützen könnten. So habe ich mich denn entschlossen, das Singen aufzugeben, aus Besorgniss darüber, dass mir dies vor meinem Gotte von Nachtheil sein könnte.‘ Viele billigten den frommen Entschluss; andere glaubten, dass Ǵamîla unnütz Scrupel hege. Da erhob sich ein ehrwürdiger, gelehrter und erfahrener Scheich aus der Versammlung und richtete folgende Ansprache an sie: ‚Jeder der Versam-

der Fatâwî ḥadîṯijja des Ibn Ḥaǵar, 197. Auch unter den Fiḳhschulen ist es die ʿirâḳische (Abû Ḥanîfa), welche die Musik als verpönt (makrûh) oder als geradezu verboten (ḥarâm) erklärt. Vgl. über diesen Gegenstand Ḥasan b. ʿAbdallâh, Âṯâr al-uwal fî tartîb al-duwal, 146 (a. R. von Sujûṭî, Târîch al-chulafâ, Kairo 1305).

[1] Aġ. VIII, 162, 5 v. u.

[2] Aġ. VII, 142—143.

melten hat seine Meinung ausgesprochen, und jede Partei hat Wolgefallen an ihrer Ansicht. Ich will niemand in seiner Ueberzeugung stören, wenn ich auch dieselbe nicht theilen kann. Aber man möge nun auch meine Rede ruhig anhören und mich nicht unterbrechen, ehe ich geendet. Wer meine Meinung annimmt, dem hat Gott Einsicht gegeben, wer anderer Meinung ist — auch dem nehme ich es nicht übel, da ich das Bewusstsein habe, selbst im Gehorsam Gottes zu stehen.' Da trat nun lautlose Stille ein und der Scheich begann eine wohlgesetzte Rede, die mit dem Lob Gottes und dem Preis des Propheten anhob. Darauf sagte er: ‚O ḥiǵâzenische Leute! Seitdem ihr die Macht verloren, seid ihr kraftlos geworden und euer Feind hat euch überfallen und überwältigt und niemals werdet ihr wieder Oberhand gewinnen. Ihr habt euch einschüchtern lassen von den Leuten vom ʿIrâḳ und anderen Leuten, die nicht aufhören zu missbilligen, was ihr als theueres Erbstück besitzet, was weder euere Gelehrten schlecht finden, noch euere Frommen zurückweisen, wie dies gross und niedrig bezeugen kann . . . Wenn sich der Fromme davon zurückzieht, thut er dies nicht, weil es etwa verboten wäre, sondern aus asketischer Neigung, da ja der Gesang der höchste Genuss und die grösste Freude ist. Er belebt das Herz, mehrt den Verstand, erfreut die Seele etc.' Nun folgt eine Verherrlichung der Musik. ‚Wie könnte man nun das Unterlassen derselben für richtig halten und sich nicht dieses Mittels bedienen, um sich für den Dienst Gottes zu erfrischen' — so endete der Scheich seine Rede. Niemand widersprach ihm; die früher anderer Meinung waren, bekannten ihren Irrthum. Schliesslich sagte der Scheich zu Ǵamîla: ‚Hast du dir eingeprägt, was ich da gesagt habe?' ‚Jawohl!' antwortete sie, ‚und ich bitte Gott um Vergebung.' ‚Nun denn, so schliesse unsere Versammlung mit einem schönen Lied.'

Wir haben so weit ausgeholt, um den Standpunkt für die folgende Erzählung zu gewinnen, in welcher die Darstellung jenes Gegensatzes in nicht so durchsichtiger und doctrinärer Weise, wenn auch immer genug klar hervortritt. Der ḥiǵâzenische Sänger Mâlik b. abi-l-Samḥ, Anhänger der ʿabbâsidischen daʿwa, zog zur Zeit des

Abu-l-ʿAbbâs al-Saffâḥ von Medina nach dem ʿIrâḳ. Am Donnerstag pflegte er seiner Reisegesellschaft zu sagen: ‚Es naht jetzt der Abend des Freitags. Ich weiss, dass ihr von mir Gesänge wünscht; aber ich singe um keinen Preis am Freitagabend (dabei leistete er die schwersten Schwüre). Wollt ihr nun etwas von mir hören, so denkt eure Wünsche jetzt aus, so lange noch Zeit ist.‘ Das thaten auch die Leute und er sang ihnen bis nahe zum Sonnenuntergang. Dann schrie er in übermüthigem Ton: ‚Der Feuerbrand ist im Hause von Śalmaġân.‘ (الحريق فى دار شلمغان) Nichtsdestoweniger setzte er seinen Gesang fort; niemals sang er mehr als in dieser Nacht, trotz der schweren Eide, die er geleistet hatte.[1]

Die Anwandlung von Musikflucht, die den Sänger bei seiner Entfernung vom Ḥiġâz und seiner Annäherung an das strenge ʿIrâḳ wenigstens am Freitag[2] überkommt, ist eine Spiegelung des Gegensatzes der beiden Länder mit Bezug auf die Billigung von Musik und Gesang. Der Ausruf ‚Feuerbrand ist im Hause von Śalmaġân‘ bedeutet so viel wie: Die Gefahr steht vor der Thür; Jam proximus ardet Ucalegon.

Aber es ist uns nicht möglich, über die specielle Beziehung dieses Ausrufes Genaueres zu ermitteln.

II.

Unter den Schilderungen der masslosen Wirkung,[3] welche die Recitation einzelner, an sich nicht immer bedeutender Gedichte auf Zuhörer übt,[4] finden wir auch manche Einzelnheit aus solchen Vor-

---

[1] Ag. IV, 170.

[2] Nuṣejb (auch dies im ʿIrâḳ) enthält sich am Freitag des Recitirens von profanen Gedichten, Aġ. II 146, 10.

[3] Man nennt dies *ṭarab*; das Wort wird sowohl auf den excessiven Uebermuth als auch auf die unmässige Kundgebung trauriger Gefühle angewandt; Ibn Ḳutejba, Adab al-kâtib, ed. GRÜNERT 22, 12 ff.; vgl. Schol. zu Ḳuṭâmî ed. BARTH, 19, 1.

[4] Z. B. Aġ. IX 51, 11; ein Zuhörer wird durch eine Zeile des Nuṣejb, in welcher dieser davon spricht, dass er die Halfter schleppt, um zu seiner Geliebten zu gelangen, in solches ṭarab versetzt, dass er sein Kleid abwirft und durch den Saal

gängen im Kreise der Chalifen, sowohl der omajjadischen als auch der ʿAbbâsiden.[1]

Walid b. Jezîd geräth durch den Gesang des Maʿbad in so übermüthige Laune, dass er sich wiederholt in ein mit Wein gefülltes Bassin stürzt, an dessen Rande die Unterhaltung stattfand.[2] Freilich unterlässt er es nicht, den Künstler zu erinnern, dass man solche Hoferlebnisse nicht ausserhalb des Palastes erzählen dürfe. Auf Geheimhaltung solcher Belustigungen legten sie viel Gewicht;[3] sie erschraken bei dem Gedanken, dass die Kunde von den weinseligen Unterhaltungen des ‚Beherrschers der Rechtgläubigen' mit dem leichten Volk der Musikanten ins Publicum dringen könnte.[4]

Jezîd II. liess sich einmal von demselben Maʿbad ein lustiges Lied vorsingen; dabei verfiel er in so ausgelassene Stimmung, dass er mit seinen Sclavinnen sich im Kreise herumdrehte ‚wie die Kinder beim Spiele zu thun pflegen'; dabei sang er ein Lied,[5] das vielleicht der früheste litterarische Beleg für jene Art von Gedichtchen ist, von denen wir aus dem Munde der Strassenjugend in Kairo *ZDMG.* xxxiii 608 ff. Beispiele gegeben haben.

Ueber denselben Chalifen ist uns noch eine andere Erzählung dieser Art überliefert. Einmal wurde er durch die von den zwei Hofsängerinnen Ḥabâba und Salâma vorgetragen Lieder des Maʿbad so übermüthig, dass er ein Kissen von seinem Sofa nahm, es auf seinen Kopf legte und sich so im Kreise drehte immer tanzend und

---

schreitend die vom Dichter geschilderte Bewegung darstellt; ja sogar das Gelübde thut, bei jedesmaligem Hören des Verses diese Scene zu wiederholen. Ueber ṭarab, s. auch Aġ. ibid. 55, 1 ff.

[1] Vgl. Ǵâḥiẓ, Buchalâ ed. van Vloten 129, ein omajjadischer Prinz zerreisst beim Hören eines Gesanges aus lauter Lustigkeit sein ḳamîṣ und veranlasst seinen maulâ dasselbe zu thun. Massloses Betragen des Hârûn al-rašîd bei solcher Gelegenheit, al-Maḥâsin wal-aḍdâd, ed. van Vloten 298, 3.

[2] Aġ. i 27; iii 98.

[3] Aġ. ii 124, 22; viii 162, 6.

[4] Aġ. iii 99, 15; v, 16 16.

[5] Aġ. i 33 يا دار دوّرينى ' يا قرقر امسكينى الخ.

die Worte rufend: السمك الطرى اربعة ارطال عند بيطار حيّان[1] ‚Vier ruṭl frische Fische bei Bajṭâr Ḥajjân‘.[2] In anderen Versionen dieser Erzählung[3] lautet der Ausruf anders: الدخن بالنوى والسمك فى بيطار جنان ‚Hirse um Dattelkerne und Fisch bei (فى ist wohl Schreibfehler für عند) B . . . . .‘ (auch der zweite Eigenname scheint verschrieben zu sein). Baiṭâr ist hier nicht Bezeichnung des Gewerbes des Ḥajjân: (Thierarzt, das Wort müsste in diesem Falle den Artikel haben), sondern ist ein Theil des Eigennamens selbst.

Der gutgelaunte Chalife ahmt hier den Verkäufern (sie tragen das Behältniss der ausgebotenen Waaren auf dem Kopf) und ihre Marktrufe nach, ähnlich denen, mit welchen uns WETZSTEIN in seinem schönen Aufsatz über den Markt in Damaskus bekannt gemacht hat;[4] Bajṭâr Ḥajjân ist wohl der Name eines zeitgenössischen Fisch- oder Gemüsehändlers (baḳḳâl) der Chalifenstadt. Dass mit diesen Rufen die Nachahmung von Marktrufen beabsichtigt ist, zeigt uns eine andere Erzählung,[5] nach welcher ein durch Wein und Gesang erheiterter Mann seinen Mantel abwirft, eine Bettdecke über den Kopf legt und ‚nach medinischer Art ruft: الدُّجْر[6] بالنَّوى‘. Hier wird nicht Hirse (دخن), sondern Lûbija-Bohne um Dattelkerne angeboten; es ist nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen das fragliche Wort in der That in diesem Sinne emendirt werden müsse.

---

[1] In den Nawâdir al-achbâr (gedr. am R. des Mufîd al-ʿulum wa-mubîd al-humûm, Kairo 1310) 111 unten, steht statt عند بيطار حيّان ‚beim Gemüsehändler‘ عند البقّال.

[2] Aġ. XIII 161, 9 v. u.

[3] Ibid. 160, 5.

[4] *ZDMG.* XI 475 ff.

[5] Aġ. XXI 153, 15 وصحت كما يصاح بالمدينة الدجر بالنوى.

[6] Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das unverständliche اوجد der Ausgabe mit K. in الدجر zu verändern ist. Vgl. Nihâja, s. v. II 13 فى حديث عمر اشترِ لنا بالنوى دجرا الدجر بالفتح والضمّ اللوبياء وقيل هو بالفتح والكسر. Nach LA. s v. V 362 ist die Aussprache mit Kesr اللغة الفصحى: *diǵr*.

III.

Eine Schwurformel.

Von den gewöhnlichen Schwurformeln, die aus altarabischer Zeit überliefert sind, hebt sich durch ihre Seltsamkeit ein bei Ibn Rosteh[1] und Ibn Ḳutejba[2] verzeichneter Ǵâhilijja-Schwur ab, lautend: لا وثَوْبَى الوليد الخلق منهما والجديد ,Bei den beiden Kleidern des Walîd, dem abgenützten und dem neuen'.

Diese Schwurformel scheint ihre nähere Beleuchtung aus folgendem Verse des A'šâ gewinnen zu können:

فانّى وثَوْبَى[3] راهِبِ اللُّجِّ[4] والّتى * بناها قُصَىٌّ وَحْدَهُ[5] وابنُ جُرْهُمٍ[6]

,Bei den zwei Kleidern des Einsiedlers der finsteren Nacht[7] und bei dem, was gebaut hat Ḳoṣajj allein und der Ǵurhum-Sohn[8] (bei der Ka'ba).'

Für den Einsiedler der لجّ haben andere Versionen ,den Einsiedler der Wallfahrt'[9] oder ,den Einsiedler von Syrien';[10] aber der erste Theil des Schwures ,bei den zwei Kleidern des Einsiedlers' ist allen Versionen gemeinsam.

Zur Erklärung der in diesem Schwure enthaltenen Redensart dient die Thatsache, dass der Einsiedler, den in der Regel die härenen

---

[1] *Bibl. geogr. arab.* ed. DE GOEJE VII 191, 12.

[2] Ma'ârif ed. WÜSTENFELD 273, 16.

[3] Mâwardî ed. ENGER 277, حلفتُ بثوبى.

[4] So Bekrî 489; desgleichen in einem Citat bei Anbârî, Commentar zu den Mufaḍḍalijjât (Leipziger Hschr. D. C. nr. 221) fol. 33v, und nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. GEYER im Escorial-Codex des Dîwân (fol. 63r).

[5] Mâw. l. c. جدّه.

[6] Bekrî, l. c. والمضاض بن جرهم.

[7] Das Wort kann hier kaum in anderer Bedeutung aufgefasst werden; TA[2] s. v. II 92 (ganz unten) Additam. des Verfassers.

[8] Vgl. Zuh. 16, 16 [und NÖLDEKE, z. St. Fünf Mo'allaqât, III (Wien 1901) 26].

[9] الحجّ hat Cod. Leiden nr. 2055, Ged. II v. 44 und — nach GEYER's Mittheilung — auch die Kairiner Hschr. des Dîwâns.

[10] Mâwardî l. c. راهب الشام.

Kleider,[1] die er trägt, charakterisiren, in dieser Beziehung auch specieller ‚der mit den zwei härenen Kleidern' genannt wird: ذو[2] المِسْحَيْنِ, ذو طِمْرَيْنِ.[3] In die Reihe dieser Benennungen stellen wir das Epitheton ذو البجادَيْنِ, das man (nach der Ueberlieferung, Muḥammed selbst), dem in der Umgebung des Propheten sich aufhaltenden Büsser ʿAbdallâh (früher ʿAbd al-ʿUzza) b. ʿAbd Nuhm al-Muzanî ertheilte,[4] der nach seiner Bekehrung sich an der Thüre des Propheten aufhielt und fortwährend Lob- und Busslitaneien schrie,[5] sodass ihn mancher für einen Heuchler hielt.[6] Allen den bei den Ueberlieferern angeführten Erklärungen des Epithetons ist wohl die Einfügung des ‚Mannes mit den beiden härenen Kleidern' in die hier zusammengestellte Nomenclatur vorzuziehen; es wird ausdrücklich angegeben, dass بجاد ein Aequivalent von مِسْح sei.[7] Es ist zu erwägen, ob die Zweizahl der Mönchskleider in dieser Schwurformel, sowie auch die der Kleider, die der Orakelwerber von den Tempelhütern des Ǵalsad-Idols erborgt,[8] nicht einer besonderen Beziehung

---

[1] *musûḥ*. S. *Revue de l'Histoire des Religions* xxxvii 315; *amsâḥ* Ḥassân b. Ṯ. 25, 7, Lebîd, App. 12, 5. — Das hebr. שַׂק als Buss-, oder Trauerkleid wird von den arabischen Bibelübersetzern in der Regel mit מסוח, מסח übersetzt. Z. B. Saʿadja Gen. 37, 34; Jes. 3, 24; 15, 3; 20, 2; 22, 12; 37, 1. 2; 50, 3; 58, 5; — Ps. 69, 12; Hiob 16, 15. Oxforder Cod. Hunt. nr. 206, Joel 1, 8. 13; Amos 8, 10; Jona 3, 5; Abulwalîd, Uṣûl s. v. שק erklärt פתחת שקי Ps. 30, 2 mit مسحى.

[2] Ǵerîr bei Ibn Hiśâm 385, 4.

[3] Ǵaḥîẓ, Bajân ii 130, 7. Die طِمران gehören ständig zu den Attributen der Büsser. Z. B. Maḥâsim ed. van Vloten 221, 6. — Der Einsiedler in der Wüste ist bekleidet mit طِمْران رَثّان Jâfiʿî, Rauḍ al-rajâḥîn nr. 103 (ed. Kairo, Castelli, 1297) 95, 7; der König, der seine Herrschaft mit der Lebensweise eines Büssers vertauscht: نزع ما كان عليه من لباس الملك ولبس طِمْرَيْن ibid. (nr. 109) 149 ult.

[4] Ein Reǵez-Citat von ihm LA. s. v. درج iii 91.

[5] Usd al-ġâba iii 123 فلزم باب رسول الله صلعم وكان يرفع صوته بالقرآن والتسبيح والتكبير فقال عمر يا رسول الله أمُراء هو قال دَعْهُ فانّه أحدُ الأوّاهين Vgl. auch ibid. i 56 unten ii 138. 332 (wo الأوّابين).

[6] Die Verdächtigung werkheiliger Leute als Heuchler ist in der alten Zeit nicht ungewöhnlich, *ZDMG*. xliii 650; vgl. eine Erzählung und dazu gehöriges Gedicht aus der Omajjadenzeit über einen heuchlerischen *nâsik* Aǵ. xv 17. 19 ff.

[7] Ibn Hiśâm 905, 7.

[8] Jâḳût ii 101, 8.

entsprechen, und demnach nicht unter den allgemeinen Gesichtspunkt gehörten, den Wellhausen für den Dualis ṯaubân im arabischen Sprachgebrauch festgestellt hat.[1] Der Heide schwört auch bei den zwei Kleidern seines Götzen.[2]

Die Berufung auf Walîd in der hier behandelten alten Schwurformel ist lediglich durch das Homoioteleuton (والجديد) hervorgerufen,[3] und kann nicht, wie dies im Zusammenhang, in dem Ibn Kut. die Schwurformel verzeichnet, versucht wird, auf einen bestimmten Träger dieses Namens, W. b. al-Muġîra, bezogen werden, der in einer völlig unzuverlässigen Ueberlieferung als Urheber verschiedener Rechtsinstitutionen gerühmt wird.[4]

Es kann nicht als Zufall betrachtet werden, dass noch in späterer islamischer Zeit die beiden Kleider des Einsiedlers ganz in der Weise erscheinen, wie sie in der Schwurformel näher beschrieben werden. Ein verzückter Ṣûfî-Einsiedler in Alexandrien wird nämlich in folgender Weise geschildert. Er hatte zwei ḳamîṣe; das eine, das er auf dem blossen Körper trug, war abgenützt, das andere war neu; jenes zerriss er (im Zustande der Ekstase) in Stücke, das andere liess er unversehrt.[5]

IV.

Zauberformeln.

1. ابنَىْ عِيان أسْرِعا البيان ‚O ihr beiden Kinder des Augenscheines (?) — lasset rasch Klarheit kommen‘, soll ein alter Zauber-

---

[1] Wellhausen, *Heidenthum*[1], 117 Anm.

[2] Insofern man im Schwure des Śanfara, Jâḳût I 340 وثَوْبَى الأُقَيْصِر als das ursprünglichere (gegen وأثواب) halten kann.

[3] Aehnlich wie im Schwure ‚bei Châlid b. Walîd‘, Landberg, *Arabica* IV 142 penult. im Reime mit حديد.

[4] Es wird ihm z. B. die Einrichtung der Ḳasâma zugeeignet, was Wüstenfeld, *Register zu den Genealog. Tab.* 461 s. v. dahin missverstanden hat, dass man ihn für den Urheber der Institution des Schwures hält.

[5] Al-Ḍabbî, ed. Codera nr. 308 (p. 132 unten): فتواجد منهم رجل وكان يلبس قميصين احدهما خلق يلى جلده والثانى جديد فترك الجديد ومدّ يده الى الخلق فمزقه. — Ueber das Zerreissen der Kleider im Zustande ṣûfischer

spruch sein, den man bei verschiedenartig angegebenen Augurien anwandte. Die alten Philologen haben einander widersprechende Angaben über die Bedeutung des Ausdruckes ابنا عيان. Nach einigen sollen damit Vögel gemeint sein, nach anderen zwei Striche, die der Zauberer auf dem Boden zog; nach anderen gehört der Ausdruck zur Terminologie des Glücksspiels und bedeutet zwei gewinnbringende Pfeile. Noch andere meinen, zwei Dämonen hiessen ibnâ ʿijân; diese wurden beim Augurium angerufen.[1] Man ersicht aus der Mannigfaltigkeit der Versuche, diesen alterthümlichen Ausdruck zu erklären, dass die richtige Ueberlieferung seiner wirklichen Bedeutung bereits abhanden gekommen war, als die Philologen die Reste des Alterthums sammelten.

2. Sprüche gegen den ‚bösen Blick'.

a) Die abergläubischen Vorstellungen der Muhammedaner über den ‚bösen Blick' hat am eingehendsten KREMER erörtert.[2] Unter den Namen, mit denen man im Arabischen den bösen Blick (gewöhnlich عين und نَظْرة,[3] seltener نَفْس[4]) bezeichnet, ist am meisten charakteristisch die Bezeichnung per antiphrasin, als: عين الكمال ‚Auge der Schönheit',[5] als wollte man den ominösen Charakter der damit benannten Sache durch diese euphemistische Bezeichnung schon von vornherein abwenden. Abû Bekr al-Chwârizmî sagt in einem seiner Briefe: ‚O Gott! erbarme dich der Verstorbenen, denn du bist barmherzig gegen die Edeln, gnädig gegen die Leute des Wohlthuns; und behüte die am Leben Gebliebenen vor dem Auge

---

Ekstase s. Gazâlî Iḥjâ II, 280—2; D. B. MACDONALD, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. *JRAS.* 1902, 9 f.

[1] LA s. v. عين XVII 178, Muraṣṣaʿ ed. SEYBOLD 158.

[2] *Culturgeschichte des Orients* II 253 ff. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV 62 ff. Die Ausgleichung dieser im Ḥadîṯ gebilligten Anschauung (إنّ العين حقّ) mit den Einwürfen des Rationalismus bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VIII 278.

[3] Alte Stellen bei Zarḳânî zu Muwaṭṭaʾ IV 153, 7 ff.

[4] Ibn Ḳut. Adab al-Kâtib, ed. GRÜNERT 22, 7.

[5] LANE V 2216a, VI 2423a unten: ‚an eye believed to have the power of killing by its glance.'

der Schönheit, denn es ist die grösste Gefahr für den Menschen'.[1] Ġuzûlî verzeichnet folgenden durch die Erfahrung empfohlenen heilsamen Brauch: Wenn jemand ein Haus baut, so möge er an der Front eine kahle Stelle übrig lassen, um das Haus vor dem übeln Einfluss des Auges der Schönheit zu beschützen'.[2] Und ʿAbd al-Ḳâdir al-Baġdâdî erklärt bei Gelegenheit eines Verses des Ǵemîl, in welchem er seiner Geliebten Buṯejna den Wunsch ausspricht ,Gott möge ihr Splitter in die Augen senden' u. s. w. solche in der arabischen Rede häufige scherzhafte Flüche (wie قاتله الله u. s. w.) damit, dass man einem Ding, das eine vollkommene Stufe erreicht hat, scheinbar flucht, um es vor dem ʿajn al-kamâl zu schützen.[3] Ṣafî al-dîn al-Ḥillî sagt in einem Ġazal-Gedicht,[4] dass er nach der Aufzählung so vieler rühmlichen Eigenschaften nur deswegen auch einen Fehler folgen lässt ,um den Gerühmten vor dem ʿajn al-Kamâl zu bewahren'.

قَصَدْتُ بأن جَعَلْتُ العُذْر عَيْبًا * عساهُ يَقِيك من عين الكمـــال

Die alten Synonyma für den Begriff ,jemanden mit dem bösen Blick treffen' und ,von dem bösen Blick getroffen werden' sind bei Ibn al-Sikkît ed. Beyrut 545 f. in einem eigenen Kapitel (باب الإصابة بالعين) zusammengestellt. Aus der Litteratur kann noch einiges hinzugefügt werden, was für die Vorstellung der Araber über die vom Blick ausgehenden schädlichen Wirkungen charakteristisch ist. Aġ. xv 19, 17 نظروا اليك بسمّ موت ناقع (Ḥamza b. Bîḍ), als ob der böse Blick ein tödtliches Gift enthielte. — لَقَعنى بعينه schleudern, mit

---

[1] Rasâ'il al-Chwârizmî (Stambul 1297) 162, 15: اللهمّ ارحم الماضى فانّك رحيم بالكرام، منعم على اهل الإنعام، واحفظ الباقى من عين الكمال، فانّها اكبر آفات الرجال.

[2] Maṭali' al-budûr I 9: وقال بعض اهل التجربة اذا ابتنى احدكم دارا فليترك فى واجهتها ثلمة تقيها شرّ عين الكمال.

[3] Chiz. ad. III 93 oben: انّ الشىء اذا بلغ غايته يُدْعَى عليه صَوْنًا عن عين الكمال. Dafür findet man ein interessantes Beispiel aus dem Leben bei Dâmîrî s. v. خطّاف, I 327 ganz unten.

[4] Dîwân (Damaskus 1297—1300) 282, 4.

etwas bewerfen[1] (Mejd.[1] II 304 ult.). – كواهُ بعينه versengen (s. die Lexx. s. v.); auch in den heutigen Beschwörungsformeln wird der böse Blick wiederholt mit den Worten ‚glühender als‘ gekennzeichnet.[2] — Wir werden bald sehen, dass in der späteren Sprache auch das Verbum[3] طَرَفَ in der Bedeutung ‚mit schelen Blicken ansehen‘ gebraucht wird; طارف = عائن; مطروف = معيون oder مَعِين.

Auch Koran 68, 51 لَيُزْلِقُونَكَ[4] بأبصارهم wird von mehreren Exegeten auf den bösen Blick gedeutet; aber keinesfalls steht diese Anwendung mit der Bedeutung von زلق IV (zu Falle bringen, ausgleiten lassen) in Zusammenhang.

b) Schon die heidnischen Araber haben Amulette gegen die schädliche Wirkung des bösen Blickes gebraucht.[5] Nach einer sehr schwach bezeugten Nachricht sollen sie in den Bart einen Knoten[6] geknüpft oder Pfeilsehnen um den Nacken gelegt haben, um den bösen Blick fernzuhalten. Diese abergläubischen Bräuche sollen im Islam, der übrigens die Thatsächlichkeit dieser Bezauberung zugestand, in Form eines Ḥadîṯ untersagt worden sein.[7] Besonders den Asaditen eignete man die Fähigkeit des bösen Blickes zu; sie sollen sich zu dessen Ausübung durch dreitägiges Fasten vorbereitet haben.[8] Dass man

---

[1] LA. s. v. لقع, IX 197. Nach Abû ʿUbejd wird dies Verbum in der Bedeutung schleudern nur vom Mist und dem bösen Blick angewandt: لم يُسْمَع اللقع الاّ فى إصابة العين وفى البَعْرة.

[2] Kaṭâ'if al-laṭâ'if 211. احمى من الخ mit verschiedenen Gegenständen fünfmal wiederholt.

[3] DOZY, s. v. II 37[b] unten, weist nur an einem Beispiel für das Substantiv طَرْف die Bedeutung ‚mauvais œil‘ nach; die Anwendung des Verbums für diese Bedeutung verzeichnet er nicht.

[4] In FLÜGELS *Concordantiae Corani* (wenigstens in der 1. Aufl. v. J. 1842) fehlt diese Form, sowie überhaupt der Stamm زلق. Das Wort ist unter زلف als لَيُزْلِفُونَكَ verzeichnet.

[5] WELLHAUSEN, *Heidenthum*[1], 143 ff.

[6] Ueber Zauberknoten vgl. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXI (1901) [137].

[7] Nihâja s. v. وتر, IV 192 zum Ḥadîṯ من عقد لحيته او تقلّد وَتَرًا: — كانوا يزعمون أنّ التقلّد بالاوتار يردّ العين ويدفع عنهم المكاره فنهوا عن ذلك.

[8] LA. s. v. زلق, XII 10 unten.

im Heidenthum auch Zaubersprüche anwandte, lässt sich nicht nachweisen. Dagegen ist in den ältesten islamischen Ḥadîṯ-Documenten von Ruḳja gegen das böse Auge mehreremal die Rede; eine bestimmte Formel ist jedoch an der Stelle, die Kremer dafür angiebt, nicht überliefert.[1] Interessant ist folgender auf Asmâ' bint 'Umejs zurückgeführter Bericht: Der Prophet drückte einmal der Nu'mâ, Tochter des Ǵa'far b. Abî Ṭâlib seine Verwunderung darüber aus, dass die Kinder des Ǵa'far alle so dürr und mager sind, als wenn sie sich nicht satt essen könnten. Nu'mâ erwidert ihm, dass diese Leute allerdings keine Noth litten, ihr mageres Aussehen aber die Folge ihrer Empfänglichkeit gegen den bösen Blick sei (تسرع اليهم العين). ‚Soll ich sie vielleicht besprechen?' Zugleich schlug sie eine hiefür geeignete (in religiöser Beziehung) unbedenkliche Formel vor (افأرقيهم فعرضت عليه كلاما لا بأس به). Der Prophet erlaubte ihr, diese Formel anzuwenden.[2] Der Text derselben ist nicht mitgetheilt. Die spätere magische Praxis hat eine Menge solcher Zaubersprüche ersonnen, welche neben den Texten der geschriebenen Amulette, Zauberquadraten (خاتم) und anderen Mitteln in der betreffenden Litteratur reichlich mitgetheilt sind.[3]

Einer der ältesten Zaubersprüche scheint folgender zu sein:[4] [باسم الله عظيم الشان، شديد البرهان، ما شاء الله كان،][5] حَبْس حابس، وحَجَر[6] يابس، وشهاب قابس[7]، اللهمّ انّى رددت عين العائن عليه، وعلى[8] أحبّ النّاس إليه، وفى كَبِده وكُلَيْتَيْه، لحم رقيق، وعظم دقيق،[9] فماله لا

[1] Muwaṭṭa' IV 152; Kremer, *Studien* l. c. 64.

[2] Usd al-ġâba V 396. 556.

[3] S. besonders Aḥmed al-Dijarbî, Muǵarrabât (der volle Titel ist: فتح الملك المجيد المؤلّف لنفع العبيد, lith. Kairo 1313; über den Verf. — st. 1151 — s. 'Alî Mubârak, Chiṭaṭ ǵadîda XI 72) 58—60: الباب الحادى والعشرون فى فوائد تتعلّق بالعين والنظرة.

[4] Vgl. Damîrî s. v. جمل I 251 oben, Zahr al-kimâm fî Ḳiṣṣat Jûsuf 'alejhi al-salâm (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C. Nachtrag nr. 7) fol. 141v.

[5] Parenthese bei Dam. [6] Dam. Dijarbî: من حجر.

[7] Vgl. in der grossen Amulettformel al-ḥiǵâb al-a'ẓam: وحجبتك يا حامل هذا الحجاب ... ورميت مَن ارادك بشرّ ... بشهاب ثاقب al-'Âmilî, Michlât (Kairo 1317) 147, 6.

[8] Dam. وفى. [9] Zahr (?) لحم دقيق ودم رقيق وعظم رسيق.

يفيق[1] فارجع البصر هل ترى من فطور، ثمّ ارجع البصر (كرّتين) ينقلب اليك البصر خاسيًا وهو حسير[2].

Die Formel wird in verschiedenen Variationen gegeben; wir wollen versuchen, sie annähernd wörtlich zu übersetzen:

‚Die Fesselung des Gefesselten[3] — und ein trockener Stein[4] — und die lodernde Flamme (komme auf den selbst, der den Zauber verübt hat). — O Gott, ich schleudere zurück das (böse) Auge des Bezauberers auf ihn selbst und auf die Menschen, die ihm am theuersten sind — in seine Leber und seine Nieren. Möge sein Fleisch mager und mögen seine Knochen schwach werden und seine Thiere keine Milch geben. Kehre zurück, du Blick (auf den Zauberer); siehst du irgend eine Spalte (durch welche du zu ihm ziehen kannst)? Nochmals: Kehre zurück du Blick (zweimal)! Möge der (böse) Blick sich zu dir zurückwenden, weit weg, und möge er kraftlos sein (in Bezug auf den, dem er ursprünglich zugedacht war)!‘

---

[1] Dam. Zahr: وفى ماله يليق.

[2] Dijarbî: فارجع البصر الى حسير.

[3] D. h. durch Zauber bewirktes Binden der Kräfte des Bezauberten, in diesem Falle gewöhnlich المعقود; ein Gegenzauber gegen eine besondere Art dieses zauberischen Bindens *ZDMG.* XLVIII 359.

[4] Dies ist im Zusammenhang mit einer Formel zu verstehen, durch welche böse Omina wirkungslos gemacht werden, nämlich بفيك الحجر ‚einen Stein in deinen Mund‘ oder ‚Staub (التراب) in deinen Mund‘; dies wird Leuten zugerufen, die eben etwas Verhängnissvolles ausgesprochen haben. Diese Formeln sind *ZDMG.* XLII 588 f. behandelt worden. Aus den Materialien, durch welche die dort gesammelten Beispiele jetzt vermehrt werden könnten, will ich bei dieser Gelegenheit nur einiges Charakteristische anführen. Als der Dichter Ibn Ḳajs al-ruḳajjât in einem zu Ehren des Abd al-ʿAzîz gesprochenen Gedicht auf den dereinstigen Tod des ʿAlbdalmelik anspielt, sagt dieser zum Dichter: بفيك الحجر (Aġ. XVI 60). — Al-Nuwejrî, Encyklopädie, (Leidener Hschr., 2b) fol. 151: فمن ذلك ما حُكِى انّ اميّة بن ابى الصلت الثقفىّ بينا هو يشرب مع اخوان له فى قصر غيلان بالطائف اذ سقط غراب على شُرْفة القصر فنَعَب نعبة فقال اميّة بفيك الكِثْكِث اى التراب فقال له اصحابه ما يقول قال يقول انّك اذا شربت الكأس التى بيدك متّ. Ein Stein oder Staub wird auch in den Mund der Schadenfrohen oder der Angeber gewünscht. Farazdaḳ wünscht einen ‚Fels‘ in den Mund der ersteren بفى الشّامتين الصَّخْرُ nach der La. in Ḥam. Buḥturî (Hschr. Leiden) 190, wo im Kâmil 128, 5 التُّرْب (vgl. Abû Zejd, Nawâdir 36, 7). Beides zusammen

c) Nicht immer will der mit der Fähigkeit des schädlichen Blickes Begabte dieselbe zum Schaden seiner Nebenmenschen gebrauchen; vielmehr will er selbst die Folgen seines eigenen Blickes wirkungslos machen. In diesem Falle kann also nicht eine Formel, wie die soeben erwähnte, in Anwendung kommen, welche die bösen Wirkungen auf den zurückschleudern soll, von dem der Blick ausgegangen ist. Bei al-Râġib al-Iṣfahânî[1] (st. 502) finde ich eine ziemlich unverständliche Zauberformel für solche Fälle verzeichnet: اذا طرف احدهم عينَ صاحبه اخذ الطارف عين المطروف فيقول باحدى جاءت من المدينة باثنتين جاءتا من المدينة بثلاث جئنَ من المدينة الى سبع فتسكن عينه. ‚Mit einer kam sie aus Medina; mit zweien (fem.) kamen beide (fem.) aus Medina, mit dreien (fem.) kamen sie alle drei (fem.) aus Medina‘ u. s. w. bis zu sieben. ‚Wenn der den bösen Blick gegen das Auge eines andern geworfen, das Auge des letztern anfasst und diese Formel spricht, wird sich dessen Auge beruhigen.‘ Was man sich aber bei der Erfindung dieses Zauberspruches gedacht haben mag? Er scheint nicht recht durchgedrungen zu sein; denn in der Sammlung des Dijarbî habe ich ihn nicht erwähnt gefunden.

Neben solchen Sprüchen, welche die Aufgabe haben, die Schädlichkeit des eingetroffenen bösen Blickes wirkungslos zu machen, giebt es auch prophylaktische Reimsprüche dagegen. Man findet sie in der gedehnten Raḳwe, die der in den zehn ersten Tagen des Muḥarrem mit der mejʿa mubâraka von Haus zu Haus ziehende ‚Räucherer‘[2] während der ganzen Verrichtung seines Zaubers über seine Clienten spricht. Der ganze Text dieser Raḳwe ist jetzt im Buche Ḳaṭâʾif

Sîbaw. I 132, 11 فَتُرْبٌ لافواهِ الوُشاةِ وجَنْدَلُ. Im Muwaṭṭaʾ III 38 (Mitte) wird ein Rechtsfall angeführt, der sich daraus ergab, dass zwei Eheleute die einander zugerufene Ehelösungsformel durch die Entgegnung: بفيك الحجر rechtlich wirkungslos machen wollen. Später werden diese Formeln zur poetischen Metapher abgeschwächt, z. B. Abû Temmâm, Dîwân 434, 16:

وانّك إن تساجِلنّى تَجِدْنى * لرأسك جندلا ولفيك تُرْبا

Der Dichter selbst ist der Staub und der Stein für den Feind. — Auch in obiger Beschwörungsformel ist die Erwähnung des حجر als Gegenzauber beabsichtigt.

[1] Muḥâḍarât al-udabâ I 95.

[2] Lane, *Manners and Customs* I Kap. 11 (5. Aufl. London 1871) 317 ff.

al-laṭâ'if 210—213 abgedruckt.[1] Einige Elemente aus diesen Formeln kommen auch in den Raḳwes gegen den bösen Blick vor, die Frau Lydia Einszler in Palästina gesammelt und mitgetheilt hat.[2] Aber in diesen modernen Formeln ist merkwürdigerweise gar keine Reminiscenz an die oben aus der Litteratur mitgetheilten älteren Zauberformeln wahrzunehmen.

[1] Diese Zauberformel bietet übrigens einen guten Beleg für die unlängst von Baron v. Andrian in seinem Vortrag über Volkszaubersprüche hervorgehobene Eigenthümlichkeit solcher Formeln, dass in ihnen häufig die erzählende Form angewandt wird, die dann in einen Dialog übergeht; eine Eigenthümlichkeit, die auch an den babylonisch-assyrischen Beschwörungsformeln beobachtet worden ist. S. Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien l. c. [135] unten.

[2] *ZDPV.*, xii (1889) 200—222. ‚Das böse Auge.'

Bâṇas Kâdambarî und die Geschichte vom König Sumanas in der Bṛihatkathâ.

Von

L. v. Mańkowski.

(Schluss.)

II.

1. Der Text der Sumânasâkhyâyikâ in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî.

Vorbemerkung. Der hier zum ersten Male veröffentlichte Text der Geschichte vom König Sumanas oder Sumânasa aus Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî ist derselben Handschrift entnommen, aus der ich dessen Auszug aus dem Pañcatantra veröffentlicht habe, nämlich dem Manuscript B, I. O. L. Coll. Bühler, Nr. 71, einer modernen Copie des 16. Lambaka, die mir vor einer Reihe von Jahren der unvergessliche Bühler zur Benutzung überliess. Ich habe mir damals den Text der Sumânasâkhyâyikâ, der auf Blatt 24, Zeile 8 beginnt und auf Blatt 33, Zeile 3 mit dem Titel dieser Erzählung abschliesst, genau abgeschrieben, und nach dieser meiner Copie gebe ich jetzt diesen Text heraus. Die Handschrift B ist in meinem Auszug aus dem Pañcatantra eingehend beschrieben, worauf hier verwiesen sei (s. daselbst S. xi f.). Ueber den hier folgenden Text habe ich nur zu bemerken, dass die Doppelstriche und die Zahlen am Schlusse der Verse von mir hinzugefügt sind und dass im Uebrigen alle, auch bloss orthographische Abweichungen der Handschrift von dem gedruckten Texte sich in den kritischen Noten verzeichnet finden mit alleiniger Ausnahme der Fälle, wo B im In-

laut statt eines Nasals und in der Pause statt *m* den Anusvâra hat. In der Orthographie bin ich der Autorität der Petersburger Wörterbücher gefolgt.

स प्राह काञ्चनपुरीपतिरासीत्सुमानसः ।
राजा विराजमानानां श्रेयसां यशसां निधिः ॥ १ ॥
तं कदाचित्सभास्थानस्थितं शबरकन्यका ।
कान्ता मुक्तालता नाम प्रतीहारेण सूचिता ॥ २ ॥
पञ्जरस्थं समादाय शुकं मरकतच्छविम् ।
अन्तः प्रविष्टा प्रोवाच प्रणम्य जगतीपतिम् ॥ ३ ॥
शुकोयं देवयोग्यो मे विज्ञानमधुरध्वनिः ।
इत्युक्त्वा भूमिपालस्य पञ्जरं निदधे पुरः ॥ ४ ॥
ततः कृताह्निको राजा शुकमाहूय तं रहः ।
पप्रच्छ सर्वशास्त्रज्ञं विज्ञानावाप्तिकारणम ॥ ५ ॥
राज्ञा स पृष्टः प्रोवाच श्रूयतामद्भुतं विभो ।
अस्ति हैमवती नाम संसारविपुलाटवी ॥ ६ ॥
तत्र रोहीतकतरौ शुकलक्षसमाश्रये ।
जनितोहं प्रवयसा शुकेनात्यन्तपेशलः ॥ ७ ॥
दैवान्मां जननीहीनमवर्धयत वत्सलः ।
मत्पिता बन्धुहीनेषु याति स्नेहो ह्यनल्पताम् ॥ ८ ॥
कदाचिन्मृगयासक्तैर्वने तस्मिन्विलोडिते ।
हतेभक्रोडहरिणैः पुलिन्द्रैः पिशिताशिभिः ॥ ९ ॥
जरन्निषादेनैकेन तमारुह्य महीरुहम् ।
ग्रीवामोटननिर्जीवा नीतास्तेनाखिलाः शुकाः ॥ १० ॥
ततः स्वकर्मणः शेषात्पतितः पर्णसंचये ।
स्नातुं प्राप्तेन नीतोहं मुनिना करुणाब्धिना ॥ ११ ॥
मारीचनाम्ना तेनाहं स्थापितः कृपयाश्रमे ।
दृष्टः पुलस्त्यमुनिना सहासं दिव्यचक्षुषा ॥ १२ ॥
आत्मनो दुर्नयस्येदं भुङ्क्ते फलमयं शुकः ।
इति ब्रुवाणं पप्रच्छुः पुलस्त्यं मत्कथां द्विजाः ॥ १३ ।
सोभ्यधादभवच्छ्रीमान्रत्नाकरपुरे नृपः ।

ज्योतिष्प्रभाख्यो भूपालमौलिलालितशासनः ॥ १४ ॥
सोमप्रभोभवत्तस्य चन्द्रांशः स्वप्नसूचितः ।
पुत्रः कान्तिनिधिर्लोकलोचनानन्दनिर्झरः ॥ १५ ॥
यौवराज्ये धृतः पित्रा सोथ दिग्विजयोद्यतः ।
निर्ययौ विपुलानीकैरातिविभवाशनिः ॥ १६ ॥
सह प्रियंकराख्येन मन्त्रिपुत्रेण धीमता ।
विजित्य पृथिवीं सर्वां विपुलं प्राप काननम् ॥ १७ ॥
कान्तां वनश्रियं तत्र लीलयैव विलोकयन् ।
ददर्श किंनरं दिव्यरत्नाम्बरविभूषितम् ॥ १८ ॥
तं कौतुकादनुसरन् स्फटिकस्वच्छविग्रहम् ।
ततः पवनवेगेन तुरगेण धुतांशुकः ॥ १९ ॥
अमानुषीं भुवं प्राप्य विश्रम्य सरसि क्षणात् ।
कैलासशिखराकारमपश्यत् त्र्यम्बकालयम् ॥ २० ॥
तत्रोपवीणयन्तीं च दिव्यकन्यां विलोक्य सः ।
पप्रच्छाकालतपसः कारणं यौवनावनीम् ॥ २१ ॥
सा प्राह हिमशैलेन्द्रशिखरे काञ्चनाह्वये ।
पद्मकूटाभिधानोस्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ २२ ॥
मनोरथप्रभा नाम सुताहं स्नेहशालिनः ।
कालेन यौवनवती कदाचित्स्नातुमागता ॥ २३ ॥
सरस्तत्र स्मराकारमपश्यं मुनिपुत्रकम् ।
ततोहं तं विलोक्यैव पुष्पायुधवशीकृता ॥ २४ ॥
अभवं कम्पकलिला लतेव पवनाकुला ।
अथ तत्सचिवः पृष्टो मत्सख्या पद्मलेखया ॥ २५ ॥
उवाच बुधदत्ताख्यस्तज्जन्म क्रमशः कथाम् ।
अस्ति दीधितिमान्नाम मुनीन्द्रो विजितेन्द्रियः ॥ २६ ॥
तं सरः स्नातुमायान्तं सरोलक्ष्मीर्व्यलोकयत् ।
तं दृष्ट्वैव सकामायां मानसस्तनयः क्षणात् ॥ २७ ॥
जातोयं रश्मिमान्नाम तस्यां साक्षादिव स्मरः ।
इति तद्वचनं श्रुत्वा सखी नाम कुलं च मे ॥ २८ ॥
तस्मै न्यवेदयज्ज्ञात्वा स्मरसंयोगमावयोः ।

ततोहं पितुरादेशादाहूता शशिलेखया ॥ २९ ॥
मुषितेवायतध्याना सशल्येवाहितव्यथा ।
भूतग्रस्तेव सोन्मादा ततोहमभवं क्षणात् ॥ ३० ॥
मां विना मुनिपुत्रोपि स मनोभवतापितः ।
बभूव बालनलिनीवलयालंकृतक्षितिः ॥ ३१ ॥
ततः सखीं विसृज्यासौ ताम्यन्मानसमायया ।
आनीतो निजमुद्यानं निशीथे संगमाशया ॥ ३२ ॥
तत्र फुल्ललताजालगुञ्जन्मधुकराकुले ।
प्रौढचन्द्रकरस्मेरो स्मृत्वा मां जीवितं जहौ ॥ ३३ ॥
ततोहं तूर्णमायाता तमपश्यं तथागतम् ।
रूपद्वेषादिवाभ्येत्य हतं मकरकेतुना ॥ ३४ ॥
हा प्रियेति विलप्याहं यावन्न पतिता भुवि ।
अवतीर्य दिवस्तावदनैषीत्कोपि तत्तनुम् ॥ ३५ ॥
ततः प्रवेष्टुकामां मामनले शोकसंस्थिताम् ।
प्राप्स्यसीमं पुनरिति प्राह मां कोपि खेचरः ॥ ३६ ॥
तदाशा लम्बनधृतिस्ततः शीतांशुशेखरम् ।
इह स्थिताहं वरदं ध्यायन्ती पार्वतीपतिम् ॥ ३७ ॥
इति सोमप्रभः श्रुत्वा तत्र विद्याधरीवचः ।
तां प्राह विस्मितः क्वासौ पद्मलेखा सखी तव ॥ ३८ ॥
इति सा राजपुत्रेण पृष्टा प्रोवाच सुन्दरी ।
सिंहविक्रमनामास्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ ३९ ॥
अस्ति तस्येन्दुवदना तनया मकरन्दिका ।
दग्धोपि हरकोपेन यत्कान्त्या जीवितः स्मरः ॥ ४० ॥
आ पासुलेखनात्सा मे सखी प्राणा बहिश्चराः ।
तया मद्दुःखमाकर्ण्य विवाहे नियमः कृतः ॥ ४१ ॥
तां बोधयितुमद्यैव पद्मलेखा सखी मया ।
विसृष्टा तत्पितुर्वाक्यात्सुतानियमदुःखतः ॥ ४२ ॥
इत्युक्तवत्यां विद्याभृत्कन्यकायां समाययौ ।
तस्मिन्नेव क्षणे क्षिप्रं तद्विसृष्टैव सा सखी ॥ ४३ ॥
विद्याधरेणानुगता पद्मलेखा समेत्य ताम् ।

उवाच सखि नोद्वाहं मन्यते मकरन्दिका ॥ ४४ ॥
अयं देवजयो नाम विद्याधरकुमारकः ।
तया विसृष्टस्त्वां वक्तुमिहैवागम्यतामिति ॥ ४५ ॥
ततो देवजयेनापि तद्देशोक्ता व्यचिन्तयत् ।
मनोरथप्रभा किंचिद्ध्यानस्तिमितलोचना ॥ ४६ ॥
सख्या परिणय एवं मद्दुःखान्नियमः कृतः ।
रूपवान्राजपुत्रोयं तस्याः समुचितः पतिः ॥ ४७ ॥
गृहीत्वैनं प्रयास्येव तदन्तिकमहं यतः ।
एतन्मुखेन्दुमालोक्य सा प्रतिज्ञां विमोक्ष्यति ॥ ४८ ॥
मत्वेति राजपुत्रेण सह देवजयेन च ।
मनोरथप्रभा प्रायात्पत्रलेखानुगा सखीम् ॥ ४९ ॥
अन्तःपुरे तामासाद्य ततः सा मकरन्दिका ।
परिष्वज्य मिथो भेजे सा मुग्धा स्फटिकासनम् ॥ ५० ॥
सोमप्रभं विलोक्यैव सुन्दरं मकरन्दिका ।
बभूवानन्दनिष्यन्दमकरीकृतमानसा ॥ ५१ ॥
राजपुत्रोपि तां वीक्ष्य हरिणायतलोचनाम् ।
लक्ष्यतां पञ्चबाणस्य प्रययौ विस्मयाकुलः ॥ ५२ ॥
तयोः परस्परस्मेरस्मरसंरम्भनिर्भरः ।
यूनोरभून्महत्स्वेदप्रकम्पपुलकोत्सवः ॥ ५३ ॥
अत्रान्तरे राजसूनोर्मन्त्रिपुत्रः प्रियंकरः ।
तुरंगखुरमुद्राङ्कां शनकैः प्राप पद्धतिम ॥ ५४ ॥
अस्मिन्नेवान्तरे शीघ्रसंचारो लेखहारकः ।
ज्योतिष्प्रभस्य संदेशाद्राजपुत्रं समाययौ ॥ ५५ ॥
तूर्णमेहीति स पितुः श्रुत्वाज्ञां मन्त्रिसूनुना ।
संगतो दयितामेव ध्यायन्मूढ इवाभवत् ॥ ५६ ॥
अचिरात्त्वां समेष्यामीत्येवं हि कृतसंविदम् ।
विद्याधरेन्द्रसुतया सानुगः स्वपुरं ययौ ॥ ५७ ॥
ततः सा विग्रहोन्मत्ता शनकैर्मकरन्दिका ।
- ॥ ५८ ॥

निजकर्मविपाकाच्च तत्पिताप्यभवच्छुकः ।

सोयमेव शुकस्तस्याः पिता विद्याधरेश्वरः ॥ ५९ ॥
पुलस्त्येनेति विरते श्रुत्वाहं जातिमस्मरम् ।
असौ निषादी मत्पुत्री दत्तो तुभ्यमहं यया ॥ ६० ॥
सोमप्रभो राजपुत्रः शिवादिष्टः समेष्यति ।
अथैनां निजरूपं तदाश्रितां मकरन्दिकाम् ॥ ६१ ॥
मनोरथप्रभापि त्वामद्यैव समुपैष्यति ।
सरोजिन्या मुनिवरस्त्वं हि लक्ष्मीसुतः प्रभो ॥ ६२ ॥
इत्युक्त्वा स शुकः प्राप निजं वैद्याधरं वपुः ।
जातिस्मरं विधायैव तं राजानं सुमानसम् ॥ ६३ ॥
अत्रान्तरे समाक्रान्तश्चिन्तयन्मकरन्दिकाम् ।
आदिष्टः शंभुना स्वप्ने तद्वृत्तान्तं निवेद्य तम् ॥ ६४ ॥
तेनैवासौ समभ्यायादृशं सोमप्रभोपि तम् ।
मुक्ता निषादभावात्तामवाप्य मकरन्दिकाम ॥ ६५ ॥
मनोरथप्रभा ज्ञात्वा विद्यया तद्विचेष्टितम् ।
समेत्य भेजे राजानं तं यातं मुनिपुत्रताम् ॥ ६६ ॥
ततो मिथो ननन्दुस्ते गत्वा तुहिनभूधरम् ।
इत्येवं खेचरासङ्गो नृणां भवति कर्मतः ॥ ६७ ॥
त्वं च तां शक्तियशसं विद्याधरनृपात्मजाम् ।
अचिरात्प्राप्स्यसि विभो गौर्यादिष्टां न संशयः ॥ ६८ ॥
एवमुत्तमसत्त्वानां गाढं प्रणयरागिणाम् ।
कुलाचारोपपन्नानां भवत्येव समागमः ॥ ६९ ॥
सतामसमनारीभिः कुलाचारविपर्ययात् ।
संगमः प्रान्तविरसः शीलध्वंसादिदुर्नयैः ॥ ७० ॥

सुमानसाख्यायिका ॥

2. Kritische Noten zu dem Texte Kshemendras.

V. 2. B gegen das Metrum *sabhâsthânasthita-* statt *-sthitaṁ.*

V. 3. B *śrakaṁ marakatachaviṁ.*

V. 5. B *kṛitâṁhniko râjâ śrum âhûya* und *papracha.* Statt *âhûya* vermuthe ich *âhârya.*

V. 6. B *adbhûtaṁ* und *hemavatî*. Dass *haimavatî* zu verbessern ist, beweist Kath. 37 *himavannikaṭe*. — *saṁsâravipulâ* = *saṁsâra iva vipulâ*, ein kühner Vergleich.

V. 7. B *śrakalaksha-* und *śrakenâtyaṁtapeśalaḥ*.

V. 8. B *jamanîhînam avarddhayata* und *analyatâṁ* statt *analpatâm*.

V. 9. B *hatenakroḍahariṇaiḥ*: *hatena-* (d. i. *hata* + *ina*) ist kaum richtig; ich habe daher *hatebha-* verbessert. Elephanten erwähnt hier Kâd. an mehreren Stellen: 27, 6. 15. 17; 28, 12, namentlich aber 30, 5 *aciraprahatagaja-* und 31, 5 *gajakumbhamuktâphalanikarasanâthapâṇibhiḥ*.

V. 10. B scheint *nirjjîvâ* zu haben.

V. 12. B *mârîcanânmrâ* und gegen das Metrum *sahâsa-* statt *sahâsaṁ*.

V. 13. B *buvâṇaṁ paprachuḥ*.

V. 14. B *abhavat śrîmân nannâkarapure* und *jyotiprabhâkhyo*. Kath. 59 heisst die Stadt Ratnâkara, der König Jyotishprabha. Vgl. V. 55 *jyotiḥprabhasya*, ein Verstoss gegen Pâṇini 8, 3, 45, der vielleicht von Kshemendra selbst herrührt.

V. 15. B gegen das Metrum *kâṁtinidhiloka-*. — *candrâṁśaḥ* lässt sich als Tatpurusha oder als Bahuvrîhi (,Antheil am Monde habend') erklären.

V. 17. B *priyâkarâkhyena*. Ueber der Silbe *khye* steht *kshe*. Der Name lautet unten V. 54 und Kath. 64 Priyaṁkara.

V. 19. B *sphutikasvachavigrahaṁ*.

V. 20. B *kailâśa-* und *apaśyaṁs tryaṁbakâlayaṁ*.

V. 21. B *tatropavîṇayaṁtî ca* und *paprachâkâla-*. — *yauvanâvanîm*: *avanî* vertritt hier das sonst in solchen Zusammensetzungen gewöhnliche *bhûmi*.

V. 22. B *padmakrûṭâbhidhânosti*. Kath. 86 genau wie unser Text.

V. 24. B *pushyâyudha-*.

V. 25. B *kaṁpakalikâ*.

V. 26. B *vudhadattâkhyas*. In den Petersburger Wörterbüchern kommt nur Buddhadatta als Personenname vor; vielleicht ist auch

hier so zu verbessern. — B *kramaśa* statt *kramaśaḥ*. Der erste Halbvers scheint fehlerhaft zu sein (der Fehler dürfte in *kramaśaḥ* stecken), lässt sich aber erklären: ‚Budhadatta gab dessen Herkunft an (und erzählte) nach und nach (die folgende) Geschichte.' — B gegen das Metrum *didhîtimân* (Kath. 93 hat *dîdhitimân*).

V. 27. B *sarolakshmî* statt *-lakshmîr*. Vgl. V. 62 *sarojinyâ* . . . *lakshmîsutaḥ*. — *sakâmâyâṁ*: B hat nach *sa* einen verticalen Strich, der wie der Anfang eines Buchstaben aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 28. B hat deutlich *saravî* statt *sakhî*.

V. 29. B *nyavedayat jñâtvâ*.

V. 30. B *saśalpevâhitavyathâ* und lässt hierauf den Interpunctionsstrich aus.

V. 31. *bâlanalinîvalayâlaṁkṛitasthitiḥ*: ‚seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) war mit einer Einfassung von jungen Lotuspflanzen geschmückt.' Der Nachdruck dürfte auf *bâla* liegen und der Sinn der sein, dass diese Schranken leicht überschritten werden konnten, dass mithin seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) nur an einem Faden hing. Vielleicht liegt hier ein Śleshа vor, denn *valaya* bedeutet auch ‚Menge' und *sthiti* auch ‚Aufenthalt, Standort'. Vgl. unten die sachliche Anmerkung zu diesem Verse.

V. 32. *nijam udyânam*: ‚in meinen Garten.'

V. 33. *tatra* = *tasmin*, sc. *udyâne*, ist mit *-âkule* zu verbinden.

V. 35. B *tattanuḥ* statt *tattanum*.

V. 36. *anale*: B hat vor *le* die Silbe *pte* mit getilgtem *e*-Zeichen; wahrscheinlich sollte die ganze Silbe getilgt sein. — Statt *prâpsyasîmaṁ* hat B anscheinend *prâpsyasîyaṁ*. — Nach *khecaraḥ* lässt B den Interpunctionsstrich aus.

V. 37. B *laṁvanadhṛitis*. — *śîtâṁśuśekharam* = *candraśekharam*, d. i. Śiva. — B *iti* statt *iha*; *iti* ist wohl aus dem folgenden Halbvers hierher gerathen. Vgl. unten das Citat aus dem Kathâsaritsâgara zu diesem Vers. — B *varada* statt *varadaṁ* und *dhyâyatî* statt *dhyâyantî*. — In dem Worte *pârvatîpatim* hat B nach der Silbe *va* einen Strich, der wie ein Interpunctionsstrich aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 39. B *simhâvikrama-*. Derselbe Name kommt Kath. 117 vor.

V. 41. B *apâṁśulekhanât*. Der Ausdruck ist mit *pâṁsukrîḍâ* beinahe identisch. — B *vahîścarâḥ* statt *bahiścarâḥ* und *maduḥkham* statt *madduḥkham*.

V. 42. B *-duḥkhitaḥ* statt *-duḥkhataḥ*.

V. 47. B *pariṇayeṇaivaṁ* statt *pariṇaya evaṁ*. Vgl. oben V. 11 *vivâhe niyamaḥ kṛitaḥ*. — B *maduḥkhân* statt *madduḥkhân* und *nâjaputroyaṁ* statt *râjaputroyaṁ*.

V. 48. B *sa pratijñâṁ*.

V. 49. B *devajayena sâ*. Statt *sâ* habe ich *ca* geschrieben. — B *sakhî* statt *sakhîm*.

V. 51. *-makarîkṛitamânasâ*: ihr Herz wurde zu einem *makara*, dem Attribut des Liebesgottes. Ein Wortspiel mit dem Namen Makarandikâ.

V. 52. B *paṁcavâṇasya* statt *pañcabâṇasya*.

V. 53. Statt *-pulakotsavaḥ* ist vielleicht *-pulakodbhavaḥ* zu schreiben.

V. 54. B *-putra* statt *-putraḥ* und *prâpya* statt *prâpa*.

V. 55. B *jyotiḥprabhasya*. S. oben die Anm. zu V. 14.

V. 56. B *maṁtrisununâ*.

V. 57. B *samashyâmîty* statt *sameshyâmîty*. — *kṛitasaṁvidam* adverbiell, wenn nicht *kṛitasaṁvidaḥ* zu verbessern ist. Das kleine Petersburger Wörterbuch hat nur ein Beispiel für *saṁvida* Verabredung, Uebereinkunft. Der Instrumental *vidyâdharendrasutayâ* ist von *kṛitasaṁvidam* abhängig.

V. 58. Hinter *makarandikâ* hat B offenbar eine Lücke.

V. 59. B *abhavachukaḥ*.

V. 60. Statt des von mir conjicirten *virate* hat B sinnlos *bhavato*. Vgl. Kath. 163 *ity âkhyâya kathâṁ tatra pulastyo vyaraman muniḥ*. — *datto tubhyam ahaṁ yayâ* habe ich statt des handschriftlichen *dattâ tubhyam iyaṁ maya* (!) geschrieben.

V. 62. B *samupeshyati* statt *samupaishyati*. — *sarojinyâḥ* gehört als Genetiv zu *lakshmîsutaḥ*. Vgl. oben V. 27 *sarolakshmîḥ* und SPEIJER, *Sanskrit Syntax* § 231. — B *lakshmîsuta* statt *-sutaḥ*.

V. 63. B *jâtismaro* statt *jâtismaraṁ*.

V. 64. *samâkrântaḥ*: ‚besucht, heimgesucht.‘

V. 65. B *somaprabhopa* statt *somaprabhopi*.

V. 66. *tadviceshṭitam* hat hier denselben Sinn wie oben V. 64 *tadvṛittântam*.

V. 67. *ity evaṁ* habe ich statt des handschriftlichen *ity eva* geschrieben. Vgl. oben V. 57 *ity evaṁ hi kṛitusaṁvidam*. In *ity evam* schliesst *iti* das Vorhergehende ab, *evam* beginnt einen neuen Satz.

V. 68. B *tvaṁ ca tvâṁ* (statt *tâṁ*), *prâpyasa* statt *prâpsyasi* und *gauryâdishṭaṁ* statt *gauryâdishṭâṁ*.

V. 69. B *uttamasatvânâṁ*.

V. 70. B *krulâcâravipayaryât* (!) statt *kulâcâraviparyayât* und *saṁgama* statt *saṁgamaḥ*.

3. Sachliche Anmerkungen zu Kshemendras Sumânasâkhyâyikâ.

V. 1. *sa prâha* bezieht sich auf Gomukha, der die folgende Geschichte dem Prinzen Naravâhanadatta erzählt.

sumânasaḥ: Kath. 22 heisst der König Sumanas.

virâjamânânâm: Kath. 23 *âkrântadurgakântârabhûminâ yena cakrire | citraṁ virâjamânena tâdṛiśâ api śatravaḥ*.

Kâd. 5, 5 ff. *âsît . . . râjâ śûdrako nâma | nâmnaiva yo nirbhinnârâtihṛidayaḥ . . . ekavikramâkrântasakalabhuvanatalaḥ . . . jahâseva vâsudevam*. 6, 19 ff. *tasya ca râjñaḥ . . . vidiśâbhidhânâ nagarî râjadhâny âsît*.

V. 2. *śabarakanyakâ* ist gleichbedeutend mit *nishâdî* V. 60 (vgl. V. 65 *nishâdabhâvât*). So wechselt auch im Kath. der Ausdruck *nishâda* V. 24 mit *bhilla* V. 26. Ebenso ist *bhilla* Kath. 41 gleichbedeutend mit *pulinda* Kath. 43 und *śabara* Kath. 44 und 45, wo auch unser Text die Ausdrücke *pulinda* (V. 9) und *nishâda* (V. 10) promiscue gebraucht. Hier hat Kath. *nishâdâdhipakanyakâ*, womit man Kâd. 12, 15 *asmatsvâmiduhitâ* vergleiche.

pratîhâreṇa sûcitâ: ausführlicher Kath. 24 f. Vgl. insbesondere: *dvâri bahiḥ sthitâ . . . devaṁ didṛikshate*.

Kâd. 8, 3 ff. *ekadâ tu . . . râjânam âsthânamaṇḍapagatam . . . pratîhârî . . . abravît | deva dvârasthitâ . . . câṇḍâlakanyakâ pañjarastham̐ śukam âdâya devam̐ vijñâpayati | sakalabhuvanatalasarvaratnânâm udadhir ivaikabhâjanam̐ devo vihaṁgamaś câyam âścaryabhûto nikhilabhuvanatalaratnam iti kṛitvâ devapâdamûlam âdâyâgatâham icchâmi devadarśanasukham anubhavitum iti.*

V. 3. *marakatacchavim*: vgl. Kâd. 10, 15 f. *antargataśukaprabhâśyâmâyamânam̐ marakatamayam iva pañjaram.*

antaḥ pravishṭâ: Kath. 26 f. *praviśatv iti râjñokte pratîhâranideśataḥ . . . praviveśa sâ || na mânushîyam̐ divyastrî kâpi nûnam asâv iti | sarve 'py acintayaṁs tatra dṛishṭvâ tadrûpam adbhutam.*

Kâd. 8, 18 ff. *râjâ . . . praveśyatâm ity âdideśa | atha pratîhârî tâm̐ mâtaṅgakumârîm̐ prâveśayat.* 10, 11 ff. *avanipatis tu . . . tâm̐ vayaḥpariṇâmapâṇḍuraśirasâ . . . purusheṇâdhishṭhitapurobhâgâm . . . pañjaram udvahatâ câṇḍâladârakeṇânugamyamânâm . . . dadarśa | samupajâtavismayasya câbhûn manasi mahîpateḥ | aho vidhâtur asthâne rûpanishpâdanaprayatnaḥ* u. s. w. 12, 4 ff. *râjânam . . . kanyakâ praṇanâma | . . . sa purushaḥ . . . râjñe nyavedayad abravîc ca.*

V. 4. *devayogyaḥ*: Kath. 28 f. *śukaḥ . . . mayeśvaropayogitvâd ihânîto 'dya gṛihyatâm.* Tawney (*The Kathá Sarit Ságara,* Calcutta, 1884, II, S. 19) übersetzt: ‚I have brought him here to-day by the order of king Maya, so receive him', was wenigstens mit unserer Lesart sich entschieden nicht verträgt. Vgl. unten das Citat aus Kâd.

vijñânamadhuradhvaniḥ: Kath. 28 f. *caturvedadharaḥ śukaḥ || kaviḥ kṛitsnâsu vidyâsu kalâsu ca vicakshaṇaḥ.*

nidadhe: Der Käfig wird nach Kath. 30 von dem Thorsteher, nach Kâd. von einem der Begleiter des Câṇḍâlamädchens vor den König hingestellt.

Kâd. 12, 7 ff. *deva viditasakalaśâstrârthaḥ . . . veditâ gîtaśrutînâm̐ kâvyanâṭakâkhyânakaprabhṛitînâm . . . adhyetâ svayam̐ ca kartâ . . . vîṇâveṇumurajaprabhṛitînâm̐ vâdyaviśeshâṇâm asamaḥ śrotâ* u. s. w. *. . . sakalabhûtalaratnabhûtoyam̐ vaiśampâyano nâma śukaḥ | sarvaratnânâm̐ codadhir iva devo bhâjanam iti kṛitvainam âdâyâsmatsvâmiduhitâ devapâdamûlam âyâtâ | tad ayam âtmîyaḥ kriyatâm | ity*

uktvâ narapateḥ puro nidhâya pañjaram asâv apasasâra (vgl. oben das Citat aus Kâd. zu V. 2) | *apasṛite ca tasmin sa vihaṁgarâjaḥ . . . âryâm imâṁ papâṭha.*

Die Strophe, die der Papagei recitirt, lautet nach Kath. 31:

râjan yuktam idaṁ sadaiva yad ayaṁ devasya saṁdhukshyate
dhûmaśyâmamukho dvishadvirahiṇîniḥśvâsavâtodgamaiḥ |
etat tv adbhutam eva yat paribhavâd bâshpâmbupûraplavair
âśâṁ prajvalatîha dikshu daśasu prâjyaḥ pratâpânalaḥ ||

Vgl. Kâd. 12, 20 f.:

stanayugam aśrusnâtaṁ samîpataravarti hṛidayaśokâgneḥ |
carati vimuktâhâraṁ vratam iva bhavato ripustrîṇâm ||

In beiden Strophen ist von Feuer und von den in Thränen schwimmenden Witwen der Feinde des Königs die Rede; sonst haben aber dieselben nichts gemeinsam. Dagegen spricht Bâṇa an einer anderen Stelle (Kâd. 6, 9 ff.) ebenfalls von dem Feuer des königlichen Machtglanzes mit Bezug auf die Witwen der Feinde: *yasya ca* (sc. *śûdrakasya*) *hṛidayasthitân api patîn didhakshur iva pratâpânalo viyoginînâm api ripusundarîṇâm antarjanitadâho divâniśaṁ jajvâla.* Der hier ausgesprochene Gedanke erinnert lebhaft an die Strophe im Kathâsaritsâgara, die wohl sicher das Ursprüngliche bewahrt hat; Bâṇa aber scheint an beiden Stellen neben der Bṛihatkathâ auch Subandhus Vâsavadattâ benutzt zu haben, wo es S. 41 f. heisst: *yasya ca pratâpânaladagdhânâṁ ripusundarîṇâṁ karatalatâḍanabhîtair iva muktâhâraiḥ payodharaparisaro muktaḥ.*

Ueber die Verwunderung des Königs und seine Belehrung durch den Minister s. Kath. 33 f. *tato 'tivismite râjñi mantrî tasyâbravîd idam | śaṅke śâpâc chukîbhûtaḥ pûrvarshiḥ ko 'py ayaṁ prabho || jâtismaro dharmavaśât purâdhîtaṁ smaraty ataḥ.* Vgl. Kâd. 12, 22 *râjâ tu tâṁ śrutvâ saṁjâtavismayaḥ* . . . 13, 9 ff. *kumârapâlitaḥ* (so heisst der Minister) . . . *nṛipam avâdît* . . . *tatrâpy anyajanmopâttasaṁskârânubandhena vâ purushaprayatnena vâ saṁskârâtiśaya upajâyata iti nâticitram.*

V. 5. *kṛitâhnikaḥ*: dies fehlt bei Somadeva, stimmt aber mit der Schilderung Kâd. 13, 18—17, 13 überein: *kshitipatir âsthânamaṇḍapâd uttasthau | . . . atha visarjitarâjalokaḥ . . . narapatir abhyantaraṁ prâviśat | . . . vyâyâmabhûmim ayâsît | . . . snânabhûmim agacchat | . . . devagṛiham agamat | . . . vilepanabhûmau . . . candanenânuliptasarvâṅgaḥ . . . âhâram . . . avanipo nirvartayâmâsa | . . . parijanenânugamyamânaḥ . . . âsthânamaṇḍapam ayâsît.*

śukam âhûya (*âhârya*?): Kâd. 17, 17 f. *antaḥpurâd vaiśampâyanam âdâyâgaccheti . . . râjâ pratîhârîm âdideśa | . . . atha . . . vaiśampâyanaḥ pratîhâryâ gṛihîtapañjaraḥ . . . râjântikam âjagâma.*

rahaḥ: ein Zusatz Kshemendras, der dem Kathâsaritsâgara und der Kâdambarî fremd ist.

papraccha: ausführlicher Kath. 34 f. *râjâ sa śukaṁ pṛicchati sma tam || kautukaṁ bhadra me brûhi svavṛittântaṁ kva janma te | śukatve śâstravijñânaṁ kutaḥ ko vâ bhavân iti.* Vgl. Kâd. 18, 11 ff. *narapatir abravît | . . . apanayatu naḥ kutûhalam | âvedayatu bhavân . . . âtmano janma kasmin deśe | . . . kâ mâtâ | kas te pitâ | kathaṁ vedânâm âgamaḥ | kathaṁ śâstrâṇâṁ paricayaḥ* u. s. w.

V. 6. *śrûyatâm adbhutaṁ vibho*: vgl. Kath. 36 *avâcyam api devaitac chṛiṇu* und Kâd. 18, 17 ff. *vaiśampâyanas tu . . . sâdaram abravît | deva mahatîyaṁ kathâ | yadi kautukam âkarṇyatâm.*

haimavatî: Kath. 37 hat bloss *himavannikaṭe,* ohne hier den Wald zu erwähnen; erst V. 43 ist von demselben die Rede (*mahâṭavî*). Dagegen beginnt auch in der Kâdambarî die Erzählung des Papageien mit der Beschreibung eines grossen Waldes: 19, 1—20, 15 *asti pûrvâparajalanidhivelâvanalagnâ . . . vindhyâṭavî nâma.*

V. 7. *rohîtakatarau*: Kath. 37 hat *rohiṇîtaruḥ | âmnâya iva digvyâpi bhûriśâkhâśritadvijaḥ.* Nach Böhtlingks Wörterbuch ist *rohiṇîtaru* ‚ein best. Baum‘. Unsere Stelle beweist, dass *rohiṇî* und *rohîtaka* identisch sind, also denselben Baum (Andersonia Rohitaka) bezeichnen.

śukalakshasamâśraye: Kath. 37 spricht von Vögeln (*dvija*) überhaupt.

pravayasâ śukena: Kath. *tasminn ekaḥ samaṁ śukyâ śukas tasthau kṛitâlayaḥ.*

Kâd. 23, 10 ff. *tasyaivaṁvidhasya padmasarasaḥ paścime tîre . . . avasthito mahâñ jîrṇaḥ śâlmalîvṛikshaḥ | tatra ca . . . śukaśakunikulâni prativasanti sma | . . . ekasmiṁś ca jîrṇakoṭare jâyayâ saha nivasataḥ paścime vayasi vartamânasya katham api pitur aham evaiko vidhivaśât sûnur abhavam.*

V. 8. *daivât* möchte ich mit *janitoham* verbinden wie Kath. 38 *tasmâd esho 'ham utpannas tasyâṁ dushkarmayogataḥ.* Vgl. oben das Citat aus Kâd.

jananîhînam: Kath. 39 *jâtasyaiva ca me mâtâ śukî sâ pañcatâṁ gatâ.*

avardhayata vatsalaḥ: Kath. 39 f. *tâtas tu vṛiddhaḥ pakshântaḥ kshiptvâ vardhayati sma mâm | nikaṭasthaśukânîtabhuktaśeshaphalâni ca | aśnan mahyaṁ ca vitarann atha tatrâsta matpitâ.*

Kâd. 25, 5 ff. *atiprabalayâ câbhibhûtâ mamaiva jâyamânasya prasavavedanayâ jananî me lokântaram agamat | . . . tâtaḥ sutasnehâd antarnigṛihya paṭuprasaram api śokam ekâkî matsaṁvardhanapara evâbhavat | atipariṇatavayâś ca . . . cañcupuṭena paranîḍanipatitâbhyaḥ śâlivallarîbhyas taṇḍulakaṇân âdâyâdâya tarumûlanipatitâni śukakulâvadalitâni phalaśakalâni samâhṛitya . . . mahyam adât | pratidivasam âtmanâ ca madupabhuktaśesham akarod aśanam.* Vgl. zu dieser Stelle Vâsavadattâ S. 107: *makarandaḥ phalamûlâny âdâya kathaṁ katham api tam abhinanditâhâraparicayam akârshît svayaṁ ca tadupabhuktaśesham aśanam akarot.*

V. 9. *hatebha-*: s. oben die Anm. zu diesem Verse.

pulindaiḥ: s. oben die sachliche Anmerkung zu V. 2.

Zur Sache vgl. Kath. 41—44:

> *ekadâ tatra tûryâbhidhmâtagośṛiṅganâdinî |*
> *âkheṭakâya samagâd bhillasenâ bhayaṁkarî ||*
> *vitrastakṛishṇasârâkshî dhûlivyâlulitâṁśukâ |*
> *saṁbhramodvelacamarîvisrastakabarîbharâ*[1] *||*
> *vidrutavyâkulevâbhût sahasâ sâ mahâṭavî |*

[1] Es ist wohl *saṁbhramodvellaccamarî-* zu verbessern.

pulindavṛinde vividhaprâṇighâtâya dhâvati ||
kṛitântakrîḍitaṁ kṛitvâ dinam âkheṭabhûmishu |
âgâc chabarasainyaṁ tad âttaiḥ piśitabhârakaiḥ ||

Kâd. 25, 17 ff. *ekadâ tu . . . saṁtrâsitasakalavanacaraḥ . . . mṛigayâkolâhaladhvanir udacarat.* 27, 13 ff. *anantaraṁ ca sarabhasam . . . mṛigayâsaktasya mahato janasamûhasya . . . kshobhitakânanaṁ kolâhalam aśṛiṇavam.* 28, 9 ff. *atha . . . sarvataḥ pracalitam iva tad araṇyam abhavat.* 29, 8 ff. *abhimukham âpatac ca tasmâd vanântarât . . . śabarasainyam adrâksham.* 29, 19 ff. *madhye ca tasyâtimahataḥ śabarasainyasya . . . kaiścit . . . gṛihîtapiśitabhâraiḥ . . . parivṛitam . . . śabarasenâpatim apaśyam.*

V. 10. *jarannishâdena*: s. oben die Anm. zu V. 2.

Zur Sache Kath. 45—48:

ekas tu vṛiddhaśabaras tatrânâsâditâmishaḥ |
adrâkshît sa taruṁ sâyaṁ kshudhitas tam upâgamat ||
âruhya ca sa tatrâśu śukân anyâṁś ca pakshiṇaḥ |
âkṛishyâkṛishya nîḍebhyo hatvâ hatvâ bhuvi nyadhât ||
tathâyântaṁ ca nikaṭaṁ yamakiṁkarasaṁnibham |
taṁ dṛishṭvâhaṁ bhayâl lînaḥ śanaiḥ pakshântare pituḥ ||
tâvac câsmatkulâyaṁ sa prâpyâkṛishyaiva pâtakî |
tâtaṁ me pîḍitagrîvaṁ hatvâ tarutale 'kshipat ||

Kâd. 33, 1 ff. *ekatamas tu jaracchabaraḥ . . . anâsâditahariṇapiśitaḥ . . . piśitârthî tasminn eva tarutale muhûrtam iva vyalambata | . . . sa jîrṇaśabaraḥ . . . vanaspatim â mûlâd apaśyat | . . . sa tam . . pâdapam âruhya . . . tasya vanaspateḥ śâkhântarebhyaḥ koṭarebhyaś ca śukaśâvakân agrahît | apagatâsûṁś ca kṛitvâ kshitâv apâtayat.* 33, 22 ff. *asâv api pâpaḥ . . . prasârya . . . antakadaṇḍânukâriṇaṁ vâmabâhum . . . âkṛishya tâtam apagâtasum akarot | mâṁ tu svalpatvâd bhayasaṁpiṇḍitâṅgatvât śâvaśeshatvâd âyushaḥ katham api pakshasaṁpuṭântaragataṁ nâlakshayat | uparataṁ ca tam avanitale śithilaśirodharam adhomukham amuñcat.*

V. 11. *svakarmaṇaḥ śeshât patitaḥ parṇasaṁcaye*: Kâd. 34, 6 ff. *aham api . . . nibhṛitam aṅkanilînas tenaiva sahâpatam | avaśi-*

shṭapuṇyatayâ tu . . . śushkapattrarâśer upari patitam âtmânam apaśyam.

snâtuṁ prâptena: übereinstimmend mit Kâd., nicht aber mit Kath. (s. unten).

Zur Sache Kath. 49—52:

ahaṁ ca tâtena samaṁ patitvâ tasya pakshateḥ |
nirgatya tṛiṇaparṇântaḥ sabhayaḥ prâviśaṁ śanaiḥ ||
athâvatîrya bhillo 'sâv agnau bhṛishṭân abhakshayat |
śukân anyân samâdâya pâpaḥ pallîṁ nijâm agât ||
tataḥ śântabhayo duḥkhadîrghâṁ nîtvâ niśâm aham |
prâtar bhûyishṭham udite jagaccakshushi bhâsvani ||
agacchaṁ pakshasaṁruddhavasudhaḥ praskhalan muhuḥ |
tṛishârtaḥ padmasarasas tîram âsannavartinaḥ ||

Kâd. 34, 9 ff. *yâvac câsau tasmât taruśikharân nâvatarati tâvad aham . . . bhayenaiva kavalam abhibhûyamânaḥ . . . atimahatas tamâlaviṭapino mûladeśam aviśam | avatîrya sa tena samayena kshititalaviprakîrṇân saṁhṛitya tâñ chukaśiśûn . . . agacchat | mâṁ tu labdhajîvitâśam . . . balavatî pipâsâ paravaśam akarot | anayâ ca kâlakalayâ . . . nishkramya . . . salilasamîpam upasartuṁ prayatnam akaravam | . . . muhur muhur mukhena patato muhus tiryaṅnipatantam âtmânam ekayâ pakshapâlyâ saṁdhârayataḥ . . . saṁsarpato mama samabhûn manasi* u. s. w..

V. 12. *mârîcanâmnâ*: Kath. 53 *tatrâpaśyaṁ kṛitasnânam ahaṁ tatsaikatasthitam | muniṁ marîcinâmânaṁ pûrvapuṇyam ivâtmanaḥ.*

sthâpitaḥ kṛipayâśrame: Kath. 54 *sa mâṁ dṛishṭvâ samâśvâsya mukhakshiptodabindubhiḥ | kṛitvâ pattrapuṭe 'naishîd âśramaṁ kṛipayâ muniḥ.*

Kâd. 36, 9 ff. *hârîtanâmâ tâpasakumârakaḥ . . . tad eva kamalasaraḥ sisnâsur upâgamat | . . . sa mâṁ tadavastham âlokya samupajâtadayaḥ samîpavartinam ṛishikumârakam anyatamam abravît* u. s. w. 38, 5 ff. *upasṛitya ca jalasamîpam . . . svayaṁ mâm . . . katicit salilabindûn apâyayat | ambhaḥkshodakṛitasekaṁ ca . . . na-*

linîpalâśasya . . . châyâyâṁ nidhâya samucitam akarot snânavidhim | . . . mâṁ gṛihîtvâ tapovanâbhimukhaṁ śanair agacchat.

V. 13. Zur Sache Kath. 55—58:

tatra dṛishṭvâ kulapatir mâṁ pulastyaḥ kilâhasat |
tenânyamunibhiḥ pṛishṭo divyadṛishṭir uvâca saḥ ||
imaṁ śâpaśukaṁ dṛishṭvâ duḥkhena hasitaṁ mayâ |
vakshyâmi caitatsaṁbaddhâṁ kathâṁ vo vihitâhnikaḥ ||
jâtiṁ yacchravaṇâd esha prâgvṛittaṁ ca smarishyati |
ity uktvâ sa pulastyarshir âhnikâyotthito 'bhavat ||
kṛitâhnikaś ca munibhiḥ punar abhyarcito 'tra saḥ |
matsaṁbaddhâṁ kathâm etâṁ mahâmunir avarṇayat ||

Kâd. 46, 12 ff. *bhagavâñ jâbâliḥ . . . mâm atipraśântayâ dṛishṭyâ dṛishṭvâ . . . svasyaivâvinayasya phalam anenânubhûyata ity avocat* (dies stimmt genau mit der Darstellung Kshemendras überein) | *sa hi bhagavân . . . divyena cakshushâ sarvam eva karatalagatam iva jagad avalokayati | . . . yataḥ sarvaiva tâpasaparishat . . . kautûhaliny abhavat | upanâthitavatî ca taṁ bhagavantam | âvedaya prasîda bhagavan kîdṛiśasyâvinayasya phalam anenânubhûyate | kaś câyam âsîj janmântare* u. s. w. 47, 2 ff. *sa mahâmuniḥ pratyavadat | . . . aparâhnasamaye bhavatâm . . . sarvam âvedayishyâmi | . . . niyatam ayam apy âtmano janmântarodantaṁ svapnopalabdham iva mayi kathayati sarvam aśeshataḥ smarishyati | ity abhidadhad evotthâya saha munibhiḥ snânâdikam ucitaṁ divasavyâpâram akarot.* 49, 9 ff. *hârîtaḥ . . . sarvais taiḥ saha munibhir upasṛitya . . . pitaram avocat | . . . âvedyatâṁ yad anena kṛitam aparasmiñ janmani koyam abhûd bhavishyati ca | ity evam uktas tu sa mahâmuniḥ . . . abravît | śrûyatâṁ yadi kutûhalam.*

V. 14. *sobhyadhât*: Kshemendra lässt hier den Pulastya sofort die Geschichte des Papageien erzählen, was mit Kath. und Kâd. nicht übereinstimmt (s. oben).

bhûpâlamaulilâlitaśâsanaḥ: vgl. unten das Citat aus Kâd. und Kath. 59 *âratnâkaram urvîṁ yaḥ śaśâsorjitaśâsanaḥ.*

Kâd. 50, 1—52, 10 *asti . . . ujjayinî nâma nagarî.* 53, 20 ff. *tasyâṁ caivaṁvidhâyâṁ nagaryâm . . . râjâ târâpîḍo nâmâbhût.* 54, 15 ff. *yam . . . śirobhiḥ . . . bhujabalavijitâḥ praṇemur avanipâḥ.*

V. 15. Zur Sache Kath. 60 f.

tasya tîvratapastushṭagaurîpativarodbhavaḥ |
harshavatyabhidhânâyâṁ putro devyâm ajâyata ||
svapne mukhapravishṭaṁ yat somaṁ devî dardarśa sâ |
tena somaprabhaṁ nâmnâ taṁ cakre svasutaṁ nṛipaḥ ||

Kâd. erwähnt unter vielen anderen Buss- und Andachtswerken der Königin zum Schluss auch die Verehrung Śivas: 64, 3 f. (*vilâsavatî*) *na mahântam api kleśam ajîgaṇat.* 65, 4 *catvareshu śivabalim upajahâra.* 65, 5 ff. *kadâcid râjâ . . . svapne . . . vilâsavatyâḥ . . . ânane sakalakalâparipûrṇamaṇḍalaṁ śaśinaṁ praviśantam adrâkshît.* 70, 7 f. *sakalalokahṛidayânandakâriṇaṁ vilâsavatî sutam asûta* (vgl. in unserem Text *lokalocanânandanirjharaḥ* und Kath. 62 *tanvânaḥ prajânâṁ nayanotsavam*). 74, 15 ff. *mâtur asya mayâ paripûrṇamaṇḍalaś candraḥ svapne mukhakamalam âviśan dṛishṭa iti . . . râjâ svasûnoś candrâpîḍa iti nâma cakâra.*

V. 16. Unser Text ist hier ausserordentlich kurz. S. Kath. 62 f.

vavṛidhe ca sa tanvânaḥ prajânâṁ nayanotsavam |
râjaputro 'mṛitamayair guṇaiḥ somaprabhaḥ kramât ||
dṛishṭvâ bharakshamaṁ śûraṁ yuvânaṁ prakṛitipriyam |
yauvarâjye 'bhyashiñcat taṁ prîto jyotishprabhaḥ pitâ ||

Ueber die Bestellung des Priyaṁkara zum Minister und die Beschenkung des Prinzen durch Indra ist Kath. 64—68 die Rede. Somaprabha bittet den König, ihn zur Weltbesiegung ausrücken zu lassen (Kath. 69—71), worauf es dann Kath. 72 heisst: *tataḥ praṇamya pitaraṁ digjayâya balaiḥ saha | prâyâc chakrahayârûḍhaḥ śubhe somaprabho 'hani.*

Kâd. 76, 14 ff. *evaṁ tasya sarvavidyâparicayam âcarataś candrâpîḍasya . . . sakalalokahṛidayânandajananaś candrodaya iva pradoshasya . . . yauvanârambhaḥ prâdurbhavan ramaṇîyasyâpi dvigu-*

ṇâṁ ramaṇîyatâṁ puposha. 77, 5 ff. *evaṁ ca krameṇa samârûḍhayauvanârambhaṁ parisamâptasakalakalâvijñânam adhîtâśeshavidyaṁ câvagamya . . . candrâpîḍam ânetuṁ râjâ . . . balâhakanâmânam âhûya . . . atipraśastehani prâhiṇot | . . . balâhakaś candrâpîdam . . . vyajijñapat | . . . vrajantu saphalatâm aticiradarśanotkaṇṭhitâni lokalocanâni | . . . indrâyudhanâmâ turaṁgamaḥ preshito mahârâjena dvâri tishṭhati* u. s. w. 110, 7 ff. *tataḥ katipayadivasâpagame ca râjâ . . . puṇyehani . . . ânandabâshpajalamiśreṇa . . . vâriṇâ sutam abhishisheca.* 118, 20 ff. *pratyûshe cotthâya . . . pratiprayâṇakam upacîyamânena senâsamudâyena jarjarayan vasuṁdharâm . . . prâtishṭhata* (sc. *yuvarâjaḥ*).

V. 17. *saha priyaṁkarâkhyena mantriputreṇa*: dies ist als selbstverständlich im Kath. und in der Kâd. nicht besonders hervorgehoben. Von der Freundschaft zwischen dem Prinzen und dem Ministersohn Vaiśaṁpâyana ist Kâd. 76, 9 ff. die Rede.

vijitya pṛithivîṁ sarvâm: vgl. unten das Citat aus Kâd. und Kath. 73 f.:

> *jigâya so 'śvaratnena tena dikshu mahîpatîn |*
> *âjahâra ca ratnâni tebhyo durvâravikramaḥ ||*
> *nâmitaṁ svadhanus tena vidvishâṁ ca śiraḥ samam |*
> *unnatiṁ taddhanuḥ prâpa na tu taddvishatâṁ śiraḥ ||*

prâpa kânanam: Kath. 75 *âgacchan kṛitakâryo 'tha himâdrinikaṭe pathi | saṁnivishṭabalaś cakre mṛigayâṁ sa vanântare.*

Kâd. 119, 1 ff. (*yuvarâjaḥ*) *namayann unnatân . . . pṛithivîṁ vicacâra | . . . tataḥ krameṇâvajitasakalabhuvanatalaḥ . . . kadâcit kailâsasamîpacâriṇâṁ hemakûṭadhâmnâṁ kirâtânâṁ suvarṇapuraṁ nâma nivâsasthânam . . . jagrâha | tatra ca . . . nijabalasya viśrâmahetoḥ katipayân divasân atishṭhat | ekadâ tu . . . mṛigayânirgato vicaran kânanam . . . yadṛicchayâ kiṁnaramithunam adrâkshît.*

V. 18. *kântam — vilokayan*: ein Zusatz, der sich bei Somadeva und Bâṇa nicht wiederfindet.

divyaratnâmbaravibhûshitam: Kath. 76 *daivât sadratnakhacitaṁ tatrâpaśyat sa kiṁnaram.*

V. 19. *taṁ kautukâd anusaran*: Kath. 76 *abhyadhâvac ca taṁ prâptuṁ tena śâkreṇa vâjinâ.* Kâd. 119, 18 ff. *samupajâtakutûhalaḥ kṛitagrahaṇâbhilâshas tatsamîpam âdarâd upasarpitaturaṁgaḥ ... nijabalasamûhât sudûram anusasâra.*

pavanavegena turageṇa: Kath. 77 *sa kiṁnaro giriguhâṁ praviśyâdarśanaṁ yayau | somaprabhas tu tenâśvenâtidûram anîyata.*

Kâd. 119, 22 f. *mahâjavatayâ turaṁgamasya ... tasmât pradeśât pañcadaśayojanamâtram adhvânaṁ jagâma | tac cânubadhyamânaṁ kiṁnaramithunam ... acalatuṅgaśikharam âruroha.*

V. 20. Zu *amânushîm* (‚menschenleer') und *tryambakâlayam* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 78—80:

tâvat prakîrya kâshṭhâsu prakâśaṁ tigmatejasi |
prâpte pratîcîṁ kakubhaṁ saṁdhyâsaṁgamakâriṇîm ||
śrântaḥ kathaṁcid âvṛitya sa dadarśa mahat saraḥ |
tattîre tâṁ niśâṁ netukâmaś câśvâd avâtarat ||
dattvâ tṛiṇodakaṁ tasmây âhṛitâmbuphalodakaḥ |
viśrântaś caikato 'kasmâd aśṛiṇod gîtaniḥsvanam ||

Kâd. 120, 3 ff. *acalaśikharaprastarapratihatagatiprasaro vidhṛitaturaṁgamaś candrâpîḍaḥ ... samârûḍhaśramasvedadârdraśarîram indrâyudham âtmânaṁ câvalokya ... acintayat* u. s. w. 121, 7 *vyâvartitaturagaś ca punaś cintitavân* u. s. w. 124, 4 f. *adṛishṭântam ... acchodaṁ nâma saro dṛishṭavân.* 125, 10 ff. *turagâd avatatâra | avatîrya ca vyapanîtaparyâṇam indrâyudham akarot | ... gṛihîtakatipayayavasagrâsam ... pîtasalilam ... cotthâpya ... salilam avatatâra | tataś ca ... kṛitvâ jalamayam âhâram ... âsvâdya mṛiṇâlaśakalâni ... saraḥsalilâd udagât | ... muhûrtaṁ viśrântaś ca tasya sarasa uttare tîrapradeśe ... vîṇâtantrîjhaṁkâramiśram amânushaṁ gîtaśabdam aśṛiṇot | śrutvâ ca kutotra vigatamartyasaṁpâte pradeśe gîtadhvaneḥ saṁbhûtir iti samupajâtakautukaḥ ... vilokayan na kiṁcid dadarśa | ... kutûhalavaśâc ca ... nimittîkṛitya taṁ gîtadhvanim abhipratasthe | krameṇa ca ... bhagavataḥ śûlapâṇeḥ śûnyaṁ siddhâyatanam apaśyat.*

V. 21. *tatropavîṇayantîṁ ca*: vgl. oben das Citat aus Kâd., wo ebenfalls von einer *vîṇâ* die Rede ist.

Zur Sache Kath. 81—84:

gatvâ tadanusâreṇa kautukân nâtidûrataḥ |
so 'paśyac chivaliṅgâgre gâyantîṁ divyakanyakâm ||
keyam adbhutarûpâ syâd iti taṁ ca savismayam |
sâpy udârâkṛitiṁ dṛishṭvâ kṛitvâtithyam avocata ||
kas tvaṁ katham imâṁ bhûmim ekaḥ prâpto 'si durgamâm |
etac chrutvâ svavṛittântam uktvâ papraccha so 'pi tâm ||
tvaṁ me kathaya kâsi tvaṁ vane 'smin kâ ca te sthitiḥ |
iti taṁ pṛishṭavantaṁ ca divyakanyâ jagâda sâ ||

Kâd. 128, 6 ff. *praviśyâdrâkshît . . . amalamuktâśilâghaṭitaliṅgam . . . bhagavantaṁ tryambakam | tasya ca dakshiṇâṁ mûrtim âśrityâbhimukhîm âsînâm . . . pratipannapâśupatavratâṁ kanyakâṁ dadarśa.* 131, 22 ff. *tâm eva divyayoshitam . . . nirûpayâmâsa | udapâdi câsya tasyâ rûpasaṁpadâ . . . âvirbhûtavismayasya manasi | . . . kâ tvam . . . etad enâm upasṛitya pṛicchâmi.* 132, 16 ff. *atha gîtâvasâne mûkîbhûtavîṇâ . . . sâ kanyakâ . . . candrâpîḍam âbabhâshe | svâgatam atithaye katham imâṁ bhûmim anuprâpto mahâbhâgaḥ.* 133, 23 ff. *kṛitâtithyayâ ca tayâ . . . krameṇa paripṛishṭaḥ . . . âgamanam âtmanaḥ sarvam âcacakshe* 134, 16 ff. *candrâpîḍaḥ savinayam avâdît | . . . kathanenâtmânam anugrâhyam icchâmi | . . . katarat . . . kulam anugrihîtaṁ bhagavatyâ janmanâ | kimarthaṁ vâsmin kusumasukumâre nave vayasi vratagrahaṇam.*

V. 22. *sâ prâha*: Kath. 85 *kautukaṁ cen mahâbhâga tad vacmi śṛiṇu matkathâm | ity uktvâ sâ lasadbâshpapûrâ vaktuṁ pracakrame.*

himaśailendraśikhare kâñcanâhvaye: Kath. 86 ist von einer Stadt Kâñcanâbhâ die Rede: *astîha kâñcanâbhâkhyaṁ himâdrikaṭake puram.* Vgl. dagegen unten Kâd.

Kâd. 135, 23 ff. *sâ tu . . . avicchinnabâshpajaladhârâsaṁtânâpi . . . pratyavâdît | . . . yadi mahat kutûhalaṁ tat kathayâmi | śrûyatâm.* 137, 3 ff. *arishṭâyâs tu putraḥ . . . haṁso nâma . . . râjyapadam âsâditavân | . . . tasyâpi sa eva girir* (d. i. Hemakûṭa) *adhivâsaḥ.*

V. 23. Zu *kâlena yauvanavatî* und *snâtum âgatâ* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 87 *tasya hemaprabhâdevyâṁ râjñaḥ putrâdhikapriyâm | manorathaprabhâṁ nâma viddhi mâṁ tanayâm imâm.* Von den Ausflügen Manorathaprabhâs mit ihren Freundinnen (*sakhîbhiḥ samam*) ist Kath. 88 f. die Rede. Dann heisst es V. 90: *ekadâham iha prâptâ viharantî sarastaṭe | muniputrakam adrâksham savayasyam iha sthitam.*

Kâd. 137, 10 ff. *tâṁ ca* (d. i. Gaurî) . . . *haṁsaḥ* . . . *praṇayinîm akarot* | . . . *tayoś ca* . . . *aham* . . . *ekaivâtmajâ samutpannâ* | *tâtas tv anapatyatayâ sutajanmâtiriktena mahotsavena majjanmâbhinanditavân* | . . . *mahâśveteti* . . . *nâma kṛitavân* | . . . *krameṇa ca kṛitaṁ me vapushi* . . . *navayauvanena padam.* 138, 13 ff. *ekadâham* . . . *idam acchodaṁ saraḥ snâtum abhyâgamam* | *atra ca* . . . *saha sakhîjanena vyacaram.*

V. 24. *smarâkâram*: Kâd. 139, 9 ff. *ayugmalocanaṁ vaśîkartukâmaṁ kâmam iva saniyamam* . . . *tâpasakumâreṇânugatam* . . . *munikumârakam apaśyam.* 140, 19 ff. *taṁ tapodhanayuvânam îkshamâṇâham acintayam* | . . . *ayam aparo munimâyâmayo makaraketur utpâditaḥ.*

pushpâyudhavaśîkṛitâ: Kâd. 141, 6 ff. *iti vicintayantîm eva mâm* . . . *rûpaikapakshapâtî* . . . *kusumâyudhaḥ* . . . *paravaśâm akarot.*

Zur Sache s. noch Kath. 91 *tadrûpaśobhayâkṛishṭâ dûtyevâhaṁ tam abhyagâm* | *so 'pi sakûtayâ dṛishṭyaivâkarot svâgataṁ mama.*

Kâd. 141, 20 ff. *tam aticiraṁ vyalokayam* | *utkshipya nîyamâneva tatsamîpam indriyaiḥ purastâd âkṛishyamâṇeva hṛidayena pṛishṭhataḥ preryamâṇeva pushpadhanvanâ katham api muktaprayatnam apy âtmânam adhârayam.* 143, 11 ff. *maddarśanaprîtivistâritasya cottânatârakasya* . . . *locanayugalasya visarpibhir aṁśusaṁtânaiḥ* . . . *arudhyanta daśa diśaḥ.*

V. 25. *padmalekhayâ*: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 92 *tato mamopavishṭâyâḥ sakhî jñâtobhayâśayâ* | *kas tvaṁ brûhi mahâbhâgety apṛicchat tadvayasyakam.* Vgl. in unserem Text V. 29 *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ.*

Kâd. 143, 23 f. *upasṛitya taṁ dvitîyam asya sahacaram . . . apṛiccham | bhagavan kimabhidhânaḥ kasya câyaṁ tapodhanayuvâ.*

V. 26. *budhadattâkhyaḥ*: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

munîndraḥ: Kâd. 144, 7 *mahâmuniḥ.*

vijitendriyaḥ: Kath. 94 *brahmacârî.*

Zur Sache Kath. 93 und Kâd. 144, 4 ff.: *sa tu mâm . . . abravît | . . . asti . . . mahâmunir divyalokanivâsî śvetaketur nâma.*

V. 27. *tam — vyalokayat*: Kath. 94 *sa brahmacârî sarasi snâtum atra kadâcana | âgato dadṛiśe devyâ tatkâlâgatayâ śriyâ.* Somadeva hat hier *atra*, da nach ihm (V. 93) Dîdhitimat in der Nähe wohnt, was weder durch unseren Text noch durch die Kâdambarî bestätigt wird. Andererseits sprechen Kath. und Kâd. von der Göttin Śrî oder Lakshmî schlechthin, während Kshemendra hier abweicht. Dass hier nicht etwa der Text verdorben ist, beweist *sarojinyâ lakshmîsutaḥ* V. 62.

Zur Sache Kath. 95 *sâ taṁ śarîreṇâprâpyaṁ praśântaṁ manasaiva yat | sakâmâ cakame tena putraṁ samprâpa mânasam.*

Kâd. 144, 9 ff. *sa kadâcit . . . mandâkinîm avatatâra | avatarantaṁ ca . . . devî lakshmîr dadarśa | tasyâs tu tam avalokayantyâḥ . . . manmathavikṛitaṁ mana âsît | âlokanamâtreṇa ca . . . kṛitârthatâsît | . . . kumâraḥ samudapâdi.*

V. 28. Zur Sache Kath. 96—100:

tvaddarśanân mamotpannaḥ putro 'yaṁ pratigṛihyatâm |
iti nîtvaiva tajjâtaṁ sâ dîdhitimataḥ sutam ||
bâlakaṁ munaye tasmai samarpya śrîs tirodadhe |
so 'py anâyâsalabdhaṁ taṁ putraṁ hṛishṭo 'grahîn muniḥ ||
raśmimân iti nâmnâ ca kṛitvâ saṁvardhya ca kramât |
upanîya samaṁ sarvâ vidyâḥ snehâd aśikshayat ||
taṁ raśmimantaṁ jânîtam etaṁ munikumârakam |
śriyaḥ sutaṁ mayâ sâkaṁ viharantam ihâgatam ||
ity uktvâ tadvayasyena pṛishṭâ tenâpi matsakhî |
sâ sanâmânvayaṁ sarvaṁ maduktaṁ taṁ tad abravît ||

Kâd. 144, 17 ff. *tatas tam utsaṅgenâdâya sâ bhagavan gṛihâṇa tavâyam âtmaja ity uktvâ tasmai śvetaketave dadau | asâv api bâlajanocitâḥ sarvâḥ kriyâḥ kṛitvâ . . . puṇḍarîka iti nâma cakre | pratipâditavrataṁ ca tam âgṛihîtasakalavidyâkalâpam akârshît | soyam.* 145, 1 ff. *adya . . . amaralokân mayâ saha . . . nirgatya . . . nandanadevatayâ . . . abhihitaḥ* u. s. w. In der Kâdambarî fragt Puṇḍarîka erst später, nachdem Mahâśvetâ gegangen, ihre Betelträgerin Taralikâ: *keyaṁ kanyakâ kasya vâpatyaṁ kimabhidhânâ kva gacchati* (Kâd. 148, 18 f.), worauf ihm diese Antwort giebt.

V. 29. *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ*: s. oben die Anmerkung zu V. 25.

śaśilekhayâ: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 101—103.

tato 'nyonyânvayajñânân nitarâm anurâgiṇau |
muniputraḥ sa câhaṁ ca yâvat tatra sthitâv ubhau ‖
tâvad etya dvitîyâ mâṁ svagṛihâd avadat sakhî |
uttishṭhâhârabhûmau tvâṁ pitâ mugdhe pratîkshate ‖
tac chrutvâ śîghram eshyâmîty uktvâvasthâpya câtra tam |
muniputraṁ gatâbhûvaṁ bhîtyâhaṁ pitur antikam ‖

Kâd. 146, 2 ff. *chattragrâhiṇî mâm avocat | bhartṛidârike snâtâ devî | pratyâsîdati gṛihagamanakâlaḥ | tat kriyatâṁ majjanavidhir iti | ahaṁ tu . . . tanmukhât . . . atikṛicchreṇa dṛishṭim âkṛishya snâtum udacalam.*

V. 30. Von der Beschreibung des Zustandes der Manorathaprabhâ hat Kath. 104 nur *kiṁcit kṛitâhârâ.* Dagegen ist hier Bâṇa sehr ausführlich, und einige Einzelheiten in der Kâdambarî finden sich auch in unserem Texte wieder: Kâd. 147, 9 ff. *utthâya ca . . . tam eva cintayantî svabhavanam ayâsisham.* 150, 1 f. *madirayevonmattasya dushṭâveśakriyayeva piśâcagrahasya doshavikâropacayaḥ sutarâm akriyata smarâturasya me manasaḥ.*

V. 31. Vgl. oben in den kritischen Noten die Anmerkung zu diesem Verse und Kâd. 143, 6 f., wo es von Puṇḍarîka heisst: *tam api madvikâradarśanâpahṛitadhairyam . . . taralatâm anayad ana-*

ṅgaḥ. 150, 23 f. *chattragrâhiṇî samâgatyâkathayat | bhartṛidârike tayor munikumârayor anyataro dvâri tishṭhati.* 151, 3 ff. *ahaṁ tu ... kañcukinaṁ gaccha praveśyatâm ity âdiśya prâhiṇavam.* 151, 17 *kapiñjalaḥ pratyavâdît.* 152, 14 f. *sa kadâcid dhairyaskhalanavilakshaḥ kiṁcid anishṭam api samâcaret.* 153, 5 ff. *kusumâyudhena saṁtâpyamânam ... mahâbhûtâdhishṭhitam iva grahagṛihîtam ivonmattam iva ... tam aham adrâksham.* 156, 5 f. *katham apy evam evâyatnavidhṛitâs tishṭhanty asavaḥ.* 156, 19 ff. *tat prâṇaparirakshaṇepi tâvad asya yatnam âcarâmi | itikṛitamatir utthâya gatvâ ... mṛiṇâlikâḥ samuddhṛitya kamalinîpalaśâni jalalavalâñchitâny âdâya ... kumudakuvalayakamalâni gṛihîtvâgatya tasminn eva latâgṛihaśilâtale śayanam asyâkalpayam.* 157, 6 ff. *evaṁ ca muhur muhur anyad anyan nalinadalaśayanam upakalpayataḥ ... samabhûn me manasi cintâ* u. s. w. Diese Beschreibung scheint Kshemendra vor Augen gehabt zu haben, als er den Vers schrieb.

V. 32. *sakhîṁ visṛijyâsau*: Kshemendra weicht hier von seiner Vorlage ab oder ist wenigstens ungenau. Zwar sagt auch Bâṇa (s. das Citat aus Kâd. zu V. 28), dass der Ascetenjüngling selbst der Betelträgerin seiner Geliebten einen Brief an letztere übergiebt, später aber erscheint auch in der Kâdambarî genau wie im Kathâsaritsâgara dessen Freund bei der Prinzessin, so dass die erstere Episode nur eine Ausschmückung Bâṇas zu sein scheint (vgl. oben die vorhergehende Anmerkung).

ânîto nijam udyânam: dies widerspricht der Darstellung sowohl im Kathâsaritsâgara als auch in der Kâdambarî: Raśmimat bez. Puṇḍarîka bleibt, wo er war, d. i. am Ufer des Sees (Kath. 108 *aham ihâgatâ* und Kâd. 152, 21 ff. *saraḥsamîpavartini ... latâgahane*).

Zur Sache Kath. 104—107:

tatra kiṁcit kṛitâhârâ yâvac câhaṁ vinirgatâ |
tâvad âdyâ sakhî sâ mâm âgatya svairam abravît ||
âgato muniputrasya tasyeha sa sakhâ sakhi |
sthitaś ca prâṅgaṇadvâri satvaraś ca mamâvadat ||
manorathaprabhâpârśvam ahaṁ raśmimatâdhunâ |

preshito vyomagamanîṁ vidyâṁ dattvaiva paitṛikîm ‖
prâṇeśvarîṁ vinâ tâṁ hi madanena sa dâruṇâm |
daśâṁ nîto na śaknoti prâṇân dhârayituṁ kshaṇam ‖

V. 33. *phullalatâguñjanmadhukarâkule*: vgl. unten die Beschreibung in der Kâdambarî.

Zur Sache Kath. 108 *tac chrutvaivâsmi nirgatya tena yuktâgrayâyinâ* | *muniputrakamittreṇa sakhyâ câham ihâgatâ.*

Kâd. 162, 6 ff. *atha nâtidûrodgatena . . . candramaṇḍalena plâvyamâne jyotsnayâ bhuvanântarâle . . . pratikumudam âbaddhamadhukaramaṇḍalâsu . . . taralikayânugamyamânâ . . . tasmât prâsâdaśikharâd avâtaram.* 163, 4 ff. *madhukarajâlena . . . anubadhyamânâ . . . tatsamîpam udacalam.*

V. 34. *hataṁ makaraketunâ*: s. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 109 *prâptâ ca tam ihâdrâkshaṁ muniputraṁ vinâ mayâ* | *candrodgamenaiva samaṁ vṛittaprâṇodgamân mṛitam.*

Kâd. 165, 11 ff. *indudveshaparivartitadehatayâ pṛishṭhabhâganipatitair madanadahanavihvalahṛidayanyastanakhamayûkhacchalena cchidritam iva śaśikiraṇaiḥ* (vgl. *prauḍhacandrakarasmeraḥ* im vorhergehenden Verse) . . . *upapâditâsmadâgamanena praṇayâd ivâpahṛitaprâṇapûrṇapâtram anaṅgena . . . tatkshaṇavigatajîvitaṁ tam aham . . . mahâbhâgam adrâksham.*

V. 35. Zur Sache Kath. 110 f.:

tato 'haṁ tadviyogârtâ nindantî tanum âtmanaḥ |
praveshṭum aiccham analaṁ gṛihîtvâ tatkalevaram ‖
tâvad divo 'vatîryaiva tejaḥpuñjâkṛitiḥ pumân |
âdâya taccharîraṁ tad utpatya gaganaṁ yayau ‖

Kâd. 167, 1 ff. *hâ nâtha . . . kiṁ vâ mayâ vâmayâ pâpayâ yâham adyâpi prâṇimi . . . ity etâni cânyâni ca vyâkrośantî . . . vyalapam.* 169, 19 ff. *tat tad bahu vilapya taralikâm abravam* | . . . *kâshṭhâny âhṛitya viracaya citâm* | *anusarâmi jîviteśvaram iti* | *atrântare jhaṭiti . . . gaganâd avatîrya . . . purushaḥ . . . divyâkṛitiḥ svacchavâridhavalena dehaprabhâvitânena kshâlayann iva digantarâṇi . . . vatse mahâśvete na parityâjyâs tvayâ prâṇâḥ punar api tavâ-*

nena saha bhavishyati samâgama ity evam ... abhidhâya sahaivânena gaganatalam udapatat.

V. 36. Zur Sache s. oben Kâd. und Kath. 112 f.:

athâhaṁ kevalaivâgnau patituṁ yâvad udyatâ |
tâvad uccarati smaivaṁ gaganâd iha bhâratî ||
manorathaprabhe maivaṁ krithâ bhûyo bhavishyati |
etena muniputreṇa tava kâlena saṁgamaḥ ||

V. 37. Kath. 114 f. *etac chrutvâ parâvṛittya maraṇât tatpratîkshiṇî | sthitâsmîhaiva baddhâśâ śaṁkarârcanatatparâ || muniputrasuhṛit so 'pi gato me kvâpy adarśanam.*

Kâd. 170, 14 ff. *asau* (d. i. Kapiñjala) *tu ... udatishṭhat | ... utpatantaṁ tam evânusarann antariksham udagât | ... sarva eva te târâgaṇamadhyam aviśan.* 171, 13 ff. *ahaṁ tu ... notsṛishṭavatî jîvitam | âśayâ hi kim iva na kriyate.* 172, 7 f. *gṛihîtabrahmacaryâ devaṁ trailokyanâtham anâthaśaraṇam imaṁ śaraṇârthinî sthâṇum âśritâ.* 171, 19 ff. *pratidinam arcayantî devaṁ tryambakam asyâm eva guhâyâṁ taralikayâ saha dîrghaśokam anubhavantî ciram avasam.*

V. 38. Kath. 115 f. und Kâd. 176, 22 f. (*candrâpîḍaḥ*) *punaḥ papraccha cainâm | bhagavati sâ tava paricârikâ ... taralikâ kva gateti.*

V. 39. Kath. 117 und Kâd. 177, 1 ff. *atha sâkathayat | ... madireti nâmnâ ... kanyakâbhût | tasyâś câsau sakalagandharvakulamukuṭakuḍmalapîṭhapratishṭhitacaraṇo devaś citrarathaḥ pâṇim agrahît.*

V. 40. Kath. 117. *tasyânanyasamâ câsti tanayâ makarandikâ.* Kâd. 177, 6 ff. *anyonyapremasaṁvardhanaparayoś ca tayoḥ ... âścaryabhûtam ... duhitṛiratnam udapâdi kâdambarîti nâmnâ.*

V. 41. *â pâṁsulekhanât* u. s. w.: Kâd. 177, 9 ff. *sâ ca me janmanaḥ prabhṛity ekâsanaśayanapânâśanâ paraṁ premasthânam akhilaviśrambhadhâma dvitîyam iva hṛidayaṁ bâlamittram | ... śiśujanocitâbhiś ca krîḍâbhir aniyantraṇanirbharam apanîto bâlabhâvaḥ.* Kath. 118 hat bloss *sâ me sakhî prâṇasamâ kanyâ madduḥkhaduḥkhitâ.*

vivâhe niyamaḥ kṛitaḥ: Kâd. 117, 12 ff. *sâ câmunaiva madîyena hatavṛittântena samupajâtaśokâ niścayam akârshît | nâhaṁ kathaṁcid api saśokâyâṁ mahâśvetâyâm âtmanaḥ pâṇiṁ grâhayishyâmîti.* Hiervon ist im Kathâsaritsâgara erst später die Rede. An dieser Stelle (118 f.) heisst es: *tayâ sakhî preshitâbhûd vârtâṁ jñâtum ihâdya me || tato mayâpi tatsakhyâ samaṁ sâ prahitâ nijâ | sakhî tadantikaṁ tena sthitâsmy ekaiva saṁprati.*

V. 42. Kâd. 177, 20 ff. *sa* (d. i. *gandharvarâjaḥ*) . . . *balavadupatâpaparavaśaḥ kshaṇam api na dhṛitim alabhata* | . . . *kshîrodanâmânaṁ kañcukinaṁ vatse mahâśvete . . . kâdambarîm anunetuṁ tvaṁ śaraṇam iti saṁdiśya matsamîpam adyaiva pratyûshasi preshitavân | tato mayâ . . . kshîrodena sârdhaṁ sâ taralikâ sakhi kâdambari . . . kuru guruvacanam avitatham iti saṁdiśya visarjitâ.* Die Darstellung Somadevas siehe in der vorhergehenden Anmerkung.

V. 43. Zu dieser Stelle vgl. das oben Bd. xv, S. 216 Gesagte. Zur Sache Kath. 120 f.: *evaṁ vadantî* (so ist statt *vadantîṁ* zu lesen) *gaganâd avatîrṇâṁ tadaiva tâm | svasakhîṁ darśayâmâsa tasmai somaprabhâya sâ || tâm athoktasakhîvârtâṁ parṇaśayyâm akârayat | somaprabhasya tadvâhasyâpi ghâsam adâpayat.*

V. 44. *vidyâdhareṇânugatâ*: s. oben Bd. xv, S. 216. Zur Sache Kath. 122—125:

> *tato nîtvâ niśâṁ sarve tatra te prâtar utthitâḥ |*
> *vyomno 'vatîrṇaṁ dadṛiśur vidyâdharam upâgatam ||*
> *sa ca vidyâdharo devajayo nâma kṛitânatiḥ |*
> *manorathaprabhâm evam upaviśya jagâda tâm ||*
> *manorathaprabhe râjâ vakti tvâṁ siṁhavikramaḥ |*
> *yâvat tava na nishpanno varas tâvan na matsutâ ||*
> *vivâham icchati snehât tvatsakhî makarandikâ |*
> *tad etâṁ bodhayâgatya yenodvâhe pravartate ||*

Kâd. 178, 9 ff. *atrântare . . . bhagavân udagât târakârâjaḥ | . . . candrâpîḍaḥ suptâm âlokya mahâśvetâṁ pallavaśayane śanaiḥ śanaiḥ samupâviśat | . . . nidrâṁ yayau | atha kshîṇâyâṁ kshapâyâm ushasi . . . taralikâ . . . gandharvadârakeṇa keyûrakanâmnânuga-*

myamânâ pratyûshasy eva prâdurâsît | âgatya ca . . . kritapraṇâmâ savinayam upâviśat | . . . praṇamya keyûrakopi . . . śilâtalaṁ bheje. 180, 1 ff. *atha sâ taralikâ . . . vyajijñapat | bhartṛidârike dṛishṭâ khalu mayâ bhartṛidârikâ kâdambarî sarvataḥ kuśalinî.* Die Worte *nodvâhaṁ manyate makarandikâ* werden von Kshemendra, abweichend von der Darstellung im Kathâsaritsâgara und in der Kâdambarî, wo die Botschaft von Devajaya bez. Keyûraka ausgerichtet wird, der Padmalekhâ in den Mund gelegt.

V. 45. Kshemendra folgt hier wieder der Kâdambarî, wo die Schlussworte Taralikâs 180, 5 f. lauten: *yat tayâ . . . pratisaṁdishṭaṁ tad esha tayaiva visarjitaḥ tasyâ eva vîṇâvâhakaḥ keyûrakaḥ kathayishyati.* Dagegen stimmen die Worte unseres Textes *ihaivâgamyatâm* nur mit Kath. 125 *tad etâṁ bodhayâgatya* überein; es liegt hier mithin wieder eine Vermischung zweier Recensionen vor.

V. 46. *devajayenâpi tad evoktâ*: eine Abweichung Kshemendras infolge seiner Ungenauigkeit in V. 44 (s. oben). Kâd. 180, 7 ff. *keyûrakobravît | . . . yatra ca bhartṛivirahavidhurâ tîvravratakarshitâṅgî priyasakhî mahat kṛicchram anubhavati tatrâham avagaṇayyaitat katham âtmasukhârthinî pâṇiṁ grâhayishyâmi.*

vyacintayat: ähnlich Kâd. 181, 9 f. *mahâśvetâ tu tac chrutvâ suciraṁ vicârya . . . keyûrakaṁ prâhiṇot.*

V. 47 und 48. Diese Ueberlegung Manorathaprabhâs fehlt im Kathâsaritsâgara und in der Kâdambarî, doch macht auch in der letzteren Mahâśvetâ ihrem Gaste selbst den Vorschlag, ihn mitzunehmen, u. zw. wahrscheinlich in derselben Absicht wie in unserem Texte: Kâd. 181, 10 ff. *gate ca keyûrake candrâpîḍam uvâca | râjaputra ramaṇîyo hemakûṭaḥ | citrâ ca citraratharâjadhânî | bahukutûhalaḥ kiṁpurushavishayaḥ | peśalo gandharvalokaḥ | . . . ito mayaiva saha gatvâ hemakûṭam atiramaṇîyatânidhânaṁ tatra dṛishṭvâ ca mannirviśeshâṁ kâdambarîm apanîya tasyâḥ kumatimanomohavilasitam ekam aho viśramya śvobhûte pratyâgamishyasi.* Vgl. dagegen Kath. 126 f.:

etac chrutvâ sakhîsnehât tâṁ vidyâdharakanyakâm |
gantuṁ pravṛittâṁ vakti sma râjâ somaprabho 'tha saḥ ||

drashṭuṁ vaidyâdharaṁ lokam anaghe kautukaṁ mama |
tat tatra naya mâm aśvo dattaghâso 'tra tishṭhatu ||

V. 49. Kath. 128 *tac chrutvâ sâ tathety uktvâ vyomnâ sadyaḥ sakhîyutâ | tena devajayotsaṅgâropitena samaṁ yayau.*

Kâd. 182, 1 ff. *ity uktavatîṁ ca candrâpîḍobravît | . . . kartavyeshu yatheshṭham aśaṅkitayâ niyujyatâm | ity abhidhâya tayâ sahaivodacalat.*

V. 50—53. Einige Details unseres Textes wiederholen sich in der Kâdambarî. Im Kathâsaritsâgara aber (129—139) ist der Besuch Somaprabhas bei Makarandikâ viel ausführlicher geschildert:

prâptâ tatra kṛitâtithyâ makarandikayâ tayâ |
dṛishṭvâ somaprabhaṁ ko 'yam iti svairam apṛicchyata ||
tayoktatadudantâ ca tataḥ sâ makarandikâ |
somaprabheṇa tenâbhût sadyo 'pahṛitamânasâ ||
so 'pi tâṁ manasâ prâpya lakshmîṁ rûpavatîm iva |
sa tu kaḥ sukṛitî yo 'syâ varaḥ syâd ity acintayat ||
tataḥ svairaṁ kathâlâpe tâm âha makarandikâm |
manorathaprabhâ caṇḍi kasmân nodvâham icchasi ||
tac chrutvâ sâpy avocat tâṁ tvayânaṅgîkṛite vare |
kathaṁ vivâham iccheyaṁ tvaṁ śarîrâdhikâ hi me ||
evaṁ tayâ sapraṇayaṁ makarandikayodite |
manorathaprabhâvâdîd vṛito mugdhe mayâ varaḥ ||
tatsaṁgamapratîkshâ hi tishṭhâmîty udite tayâ |
karomi tarhi tvadvâkyam ity âha makarandikâ ||
manorathaprabhâ sâtha jñâtacittâ jagâda tâm |
sakhi somaprabhaḥ pṛithvîṁ bhrântvâ prâpto 'tithis tava ||
tad asyâtithisatkâraḥ kartavyaḥ sundari tvayâ |
ity âkarṇyaiva jagade makarandikayâ tayâ ||
â śarîrân mayâ sarvam idam etasya sâṁpratam |
arghapâtrîkṛitaṁ kâmaṁ svîkarotu yadîcchati ||
evaṁ tayokte tatprîtiṁ kramâd âvedya tatpituḥ |
manorathaprabhâ cakre tayor udvâhaniścayam ||

Kâd. 182, 4 ff. *krameṇa ca gatvâ hemakûṭam âsâdya . . . kanyântaḥpuradvârum avâpa* | . . . *kumâraḥ kumârîpurâbhyantaraṁ dadarśa.* 189, 13 ff. *kosau kasya vâpatyaṁ kimabhidhâno vâ . . . iti muhur muhuś candrâpîḍasaṁbaddhâlâpaṁ tadrûpavarṇanamukharaṁ keyûrakaṁ pṛicchantîṁ kâdambarîṁ dadarśa* | *tasya tu dṛishṭakâdambarîvadanacandralekhâlakshmîkasya* (vgl. oben V. 48 *etanmukhendum âlokya*) . . . *ullalâsa hṛidayam* | *âsîc câsya manasi* u. s. w. 190, 3 ff. *tadâ tasyâ api . . . rûpâtiśayavilokanavismayasmeram . . . cakshus tasmin suciraṁ papâta* | . . . *dṛishṭvâ ca prathamaṁ romodgamaḥ . . . samuttasthau* | *atha tasyâḥ kusumâyudha eva svedam ajanayat* | . . . *ûrukampa eva gatiṁ rurodha* | . . . *vepathur eva karatalam akampayat* | . . . *tadâ ca kâdambarîṁ viśato manmathasyâpi manmatha ivâbhûd dvitîyas tayâ saha yo viveśa candrâpîḍahṛidayam* | *kâdambarî tu . . . mahâśvetâm . . . kaṇṭhe jagrâha* | *mahâśvetâ . . . tâm avâdît* | . . . *bhârate varshe râjâ . . . târâpîḍo nâma* | *tasyâyam . . . candrâpîḍo nâma sûnur digvijayaprasaṅgenânugato bhûmim imâm* u. s. w. 192, 10 ff. *kâdambarî tu . . . mahâśvetayâ saha paryaṅke nishasâda* | . . . *tvaritaparijanopanîtena ca salilena kâdambarî svayam utthâya mahâśvetâyâś caraṇau prakshâlyottarîyâṁśukenâpamṛijya punaḥ paryaṅkam âruroha.* 193, 8 ff. *tâmbûladânodyatâṁ mahâśvetâ tâm abhâshata* | *sakhi kâdambari saṁpratipannam eva sarvâbhir asmâbhir ayam abhinavâgataś candrâpîḍa ârâdhanîyaḥ* | *tad asmai tâvad dîyatâm.* 194, 1 ff. *sâ . . . vepathucalitavalayâvalîvâcâlena saṁbhâshaṇam iva kurvatâ hastena svedasalilapâtapûrvakaṁ gṛihyatâm ayaṁ manmathena datto dâsajana ity âtmânam iva pratigrâhayanty adya prabhṛiti bhavato haste vartata iti jîvitam iva sthâpayantî tâmbûlam adât* | . . . *gṛihîtvâ câparaṁ tâmbûlaṁ mahâśvetâyai prâyacchat.* 196, 6 ff. (*mahâśvetâ*) *sakhi candrâpîḍaḥ kvâstâm iti kâdambarîm apṛicchat* | *asau tu . . . avadat* | . . . *darśanâd ârabhya śarîrasyâpy ayam eva prabhuḥ kim uta bhavanasya vibhavasya parijanasya vâ* | *yatrâsmai rocate . . . tatrâyam âstâm iti* | *tac chrutvâ mahâśvetâ . . . gandharvarâjaṁ drashṭuṁ yayau.*

V. 54. Kshemendra kürzt hier seine Vorlage ausserordentlich ab.

Zur Sache s. Kath. 140—143 und die Inhaltsangabe oben Bd. xv, S. 226; vgl. auch Kâd. 209, 14 ff. *asau* (d. i. Mahâśvetâ) . . . *kâdambarîm abravît* | *jigamishati khalu kumâraḥ* | *pṛishṭhato duḥkham aviditavṛittântaṁ râjacakram âste* | *api ca yuvayor dûrasthitayor api sthiteyam idânîm* . . . *prîtir â pralayât* | *atobhyanujânâtu bhavatîti*.

Zu diesem Verse vgl. Kath. 144 *tâvat priyaṁkaro mantrî tasya somaprabhasya saḥ* | *vicinvânaś ca padavîṁ tatraivâgât sasainikaḥ* und Kâd. 210, 5 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *hemakûṭât pravṛitto gantum* | *gacchataś câsya citrarathatanayâ* . . . *sarvâśânibandhanam âsît* (vgl. unten V. 56 *dayitâm eva dhyâyan*) . . . *krameṇa ca prâpya mahâśvetâśramam acchodasarastîre saṁnivishṭam indrâyudhakhuraputânusâreṇaivâgatam âtmaskandhâvâram apaśyat*.

V. 55. Zur Sache Kath. 145 f.:

militâya tatas tasmai prahṛishṭo nijamantriṇe |
somaprabhaḥ svavṛittântaṁ yâvat sarvaṁ sa śaṁsati ||
tâvat tasyâyayau dûtaḥ śîghram âgamyatâm iti |
lekhe likhitvâ saṁdeśam âdâya pitur antikât ||

Kâd. 210, 14 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *vaiśampâyanena* . . . *sahaivaṁ mahâśvetaivaṁ kâdambarî* . . . *ity anayaiva kathayâ prâyo divasam anaishît*. 221, 12 ff. (*candrâpîḍaḥ*) *pituḥ samîpâd âgatam* . . . *âlekhahârakam adrâkshît* | . . . *yuvarâjas tu* . . . *papâṭha* | . . . *lekhavâcanaviratir eva prayâṇakâlatâṁ netavyeti*.

V. 56. *mantrisûnunâ saṁgataḥ*: mit diesen beiden Worten wird die Abreise Somaprabhas aus Kâñcanâbhâ und seine Rückkehr nach der Einsiedelei abgefertigt.

dayitâm eva dhyâyan: s. oben die Anm. zu V. 54.

V. 57. Zur Sache Kath. 147 f.:

tena sainyam samâdâya sacivânumatena saḥ |
pitrâjñâm anatikrâmañ jagâma nagaraṁ nijam ||
tâtaṁ dṛishṭvâham eshyâmi na cirâd ity uvâca ca |
manorathaprabhâṁ tâṁ ca taṁ ca devajayaṁ vrajan ||

Vgl. auch Kâd. 222, 3 ff. (*yuvarâjaḥ*) *prayâṇapaṭaham avâdayat* | . . . *balâhakaputraṁ meghanâdanâmânam âdideśa* | . . . *niyataṁ ca*

keyûrakaḥ . . . etâvatîṁ bhûmim âgamishyatîti tanmukhena vijñâpyâ praṇamya devî kâdambarî | . . . garîyasî guror âjñâ prabhavati dehamâtrakasya | . . . mâ caivaṁ maṁsthâḥ yathâ jîvan punar devîcaraṇâravindavandanânandam ananubhûya sthâsyati candrâpîḍa iti. 223, 8 f. *lekhahârakam . . . ujjayinîmârgaṁ pṛicchan pratasthe.* 229, 14 *ujjayinîm âjagâma.*

V. 58. Zur Sache Kath. 149—152:

so 'tha devajayo gatvâ tat sarvaṁ makarandikâm |
tathaivâbodhayat tena jajñe sâ virahâturâ ||
nodyâne sâ ratiṁ lebhe na gîte na sakhîjane |
śukânâm api śuśrâva na vinodavatîr giraḥ ||
nâhâram api sâ bheje kâ kathâ maṇḍanâdike |
prayatnair bodhyamânâpi pitṛibhyâṁ nâgrahîd dhṛitim ||
utsṛijya bisinîpattraśayanaṁ câcireṇa sâ |
unmâdinîva babhrâma pitror udvegadâyinî ||

Von der Verfluchung Makarandikâs und ihrer Verwandlung in ein Nishâdamädchen ist Kath. 153—155 die Rede (s. die Inhaltsangabe Bd. xv, S. 227).

Mit obiger Darstellung im Kathâsaritsâgara vergleiche man die lange Beschreibung Kâd. S. 250—256, die Keyûraka in den Mund gelegt wird, insbesondere aber 250, 18 ff. *yadaiva . . . mayâyaṁ devasyojjayinîgamanavṛittânto niveditas tadaiva . . . mahâśvetâ . . . svam evâśramapadam âjagâma | devy api kâdambarî . . . nivâritâśeshaparijanapraveśâ . . . sakalam eva taṁ divasam asthât.* 251, 18 f. *idânîṁ tu mahântam âyâsam anubhavati tvadarthe kâdambarî.* 253, 15 ff. *parijaneneva raṇaraṇakena madanaparavaśâ kusumaśayanâd utthâpyate | paricârikayevârtyâ srastâṅgî saṁcâryate | . . . muhuḥ . . . udyânam âsevate | muhuḥ . . . upavanasarojalam avagâhate | tasmâd utthâya tamâlavîthîm upaiti* u. s. w. 254, 1 ff. *muhûrtaṁ viśramya saṁgîtakagṛiham âviśati | tato madhuramurajaravalayalalitalâsyalîlayodvejyamânâ . . . dhârâgṛiham abhipatati | . . . bhavanakalahaṁsaravam asahamânâ prasthitâ . . . kshâmatâm abhinandati | . . . bhavanavâpîcakravâkamithunaiḥ kûjitena khedyate | . . . aṅgaṇasaha-*

kârapikavṛindaiḥ kalakalenâkulîkriyate u. s. w. 255, 3 ff. *na vijñâyate kiṁ mugdhatayâ kiṁ vilâsena kim unmâdena saṁgîtakamṛidaṅgadhvaniteshu kekâśaṅkayâ dhârâgṛihamarakatamaṇimayûramukhâni sthagayati* (es folgen noch andere Beispiele solch wahnsinnigen Gebahrens). 255, 18 *saṁcarantî niśâṁ nayati.* 256, 1 f. *śikhiśakuntakulakolâhalena tâmyati.*

V. 59. Zur Sache Kath. 156—158 (s. oben Bd. xv, S. 227).

V. 60—62. Kath. 159—162. S. oben Bd. xv, S. 227 f., wo ich in der Inhaltsangabe der Darstellung Somadevas folge. Die von Kshemendra dem Papagei in den Mund gelegte Prophezeiung findet sich im Kathâsaritsâgara viel passender am Schluss der Erzählung Pulastyas. Ausserdem wird da noch nicht verrathen, dass Sumanas Raśmimat sei. Da auch die Kâdambarî nichts Aehnliches hat (s. unten), so sind die Worte unseres Textes *munivaras tvaṁ hi lakshmîsutaḥ* ein Zusatz Kshemendras.

Die weiteren Schicksale des Papageien übergeht unser Text mit Stillschweigen. Zur Sache s. Kath. 163—166:

ity âkhyâya kathâṁ tatra pulastyo vyaraman muniḥ |
ahaṁ ca jâtim asmârshaṁ harshaśokapariplutaḥ ||
tato yenâham abhavaṁ nîtas tatkṛipayâśramam |
sa marîcimunis tatra gṛihîtvâ mâm avardhayat ||
jâtapakshaś ca pakshitvasulabhâc câpalâd aham |
itas tataḥ paribhrâmyan vidyâścaryaṁ pradarśayan ||
nishâdahaste patitaḥ kramât prâptas tvadantikam |
idânîṁ ca mama kshîṇaṁ dushkṛitaṁ pakshiyonijam ||

Kâd. 346, 1 ff. *ity evaṁ* (*eva* im Texte ist ein Druckfehler) *ca kathayitvâ bhagavâñ jâbâliḥ . . . smitaṁ kṛitvâ . . . sarvân eva tâñ chrâvakân avâdît* | . . . *tad yaḥ sa . . . svayaṁkṛitâd evâvinayâd divyalokataḥ paribhraśya martyaloke vaiśampâyananâmâ śukanâsasûnur abhavat sa evaisha punaḥ svayaṁkṛitenâvinayena kopitasya pitur âkrośân mahâśvetâkṛitâc ca satyâdhishṭhânâd asyâṁ śukajâtau patitaḥ* | *ity evaṁ vadaty eva bhagavati jâbâlau bâlyepi me suptaprabuddhasyeva pûrvajanmântaropâttâḥ samastâ eva vidyâ jihvâgre-*

bhavan | . . . *vijñânaṁ ca sarvavastuvishayaṁ smaraṇaṁ ca saṁvṛittam.* 349, 2 ff. *hârîtas tu mâm* . . . *âtmaparṇaśâlâṁ nîtvâ śanaiḥ svaśayanaikadeśe sthâpayitvâ* . . . *niryayau.* 353, 2 f. *evaṁ câvahitacetasâ hârîtena saṁvardhyamânaḥ katipayair eva divasaiḥ saṁjâtapakshobhavam* | *utpannotpatanasâmarthyaś ca cetasy akaravam* u. s. w. 353, 6 ff. *iti niścityaikadâ* . . . *uttarâṁ kakubhaṁ gṛihîtvâvaham* | . . . *baddham âtmânam* . . . *apaśyam* | *agrataś ca* . . . *purusham adrâksham.* 354, 12 ff. *sa mâm uktavân* | *mahâtmann aham* . . . *câṇḍâlaḥ* | . . . *tasyâs* (d. i. *mama svâmino duhituḥ*) *tvaṁ kenâpi durâtmanâ kathito yathâ jâbâler âśrama evaṁguṇaviśishṭo mahâścaryakârî śukas tishṭhati.* 356, 21 ff. *mâṁ nîtvâ sa caṇḍâlas tadâ* . . . *tasyai caṇḍâladârikâyai darśitavân.* 359, 2 *eshâ mâm âdâya devapâdamûlam âyâtâ.*

V. 63. *sa śukaḥ prâpa nijaṁ vaidyâdharaṁ vapuḥ*: davon ist im Kathâsaritsâgara keine Rede; es heisst da V. 178 *śuko 'pi muktvaiva sa vaihagîṁ tanuṁ jagâma dhâma svatapobhir arjitam.* In der Kâdambarî (360, 4 ff.) erklärt das Câṇḍâlamädchen dem König: *kâdambarîlocanânanda candra sarvas tvayâsya durmater âtmanaś ca pûrvajanmavṛittântaḥ śruta eva* (aus ihrem Munde erfährt also der König seine frühere Geburt, s. oben die vorhergehende Anmerkung)| . . . *śâpâvasânasamayo vartate* (vgl. oben Kath. 166 *idânîṁ ca mama kshîṇaṁ dushkṛitam*) | . . . *tad anubhavatâṁ saṁprati dvâv api samam eva* . . . *tanû parityajya yatheshṭhajanasamâgamasukham.* Hierauf geben der König und der Papagei ihr Leben auf, und später erscheint der letztere als Puṇḍarîka vor Mahâśvetâ. Kshemendra scheint hier der Kâdambarî gefolgt zu sein.

jâtismaraṁ vidhâyaiva taṁ râjânam: Kâd. 360, 20 ff. *atha râjñas tadvacanam âkarṇya saṁsmṛitajanmântarasya* . . . *makaraketur agrataḥ paramâstraṁ kâdambarîṁ kṛitvâ jîvitâpaharaṇâya* . . . *antarâ padaṁ cakâra.* Das Letztere findet sich an dieser Stelle auch Kath. 167: *iti sadasi kathâm udîrya tasmin vidushi śuke virate vicitravâci* | *sapadi sa sumanomahîbhṛid âsît pramadataraṅgitavismitântarâtmâ* (so lese ich mit Peterson ii, 94). Dagegen erinnert sich der König an seine frühere Geburt erst später (Kath. 176), nachdem

er Manorathaprabhâ erblickt: *dṛishṭvaiva manorathaprabhâṁ smṛitasvajâtiḥ sumanomahîpatiḥ.*

V. 64—66. Zur Sache Kath. 168—176 (s. oben Bd. xv, S. 228 f.). Vgl. insbesondere Kath. 174 f. *somaprabham . . . makarandikâ jagrâha kaṇṭhe* und *vidyâdhararâjaputrîṁ somaprabhaḥ . . . âślishya kṛitî babhûva* mit Kâd. 363, 9 ff. *kâdambarî . . . candrâpîḍam . . . kaṇṭhe jagrâha* und 364, 5 ff. *candrâpîḍas tathâ kaṇṭhalagnâṁ kâdambarîm . . . kaṇṭhe gṛihîtvâ . . . avâdît.*

jñâtvâ vidyayâ: nach Kath. 171 f. ist es ebenfalls Śiva, der der Manorathaprabhâ offenbart: *yo raśmimân munisuto 'bhimato varas te jâtaḥ sa saṁprati punaḥ sumanobhidhânaḥ | tat tatra gaccha tam avâpnuhi sa svajâtiṁ sadyaḥ smarishyati śubhe tava darśanena.*

V. 67. *tato mitho nanandus te*: Kâd. 369, 4 f. *parasparâviyogena sarva eva sarvakâlaṁ sukhâny anubhavantaḥ parâṁ koṭim ânandasyâdhyagaman.*

gatvâ tuhinabhûdharam: anders Kath. 177 *tayâ ca saṁgamya punaḥ svakântayâ cirotsukaḥ sa prayayau svam âśramam | yayau sa somaprabhabhûpatiś ca tâṁ priyâṁ samâdâya nijâṁ nijaṁ puram.* Kshemendra scheint hier wieder der Kâdambarî zu folgen, wo die Hauptpersonen am Schluss der Erzählung in der Einsiedelei Mahâśvetâs (am Kailâsa, also im Himâlayagebirge) versammelt erscheinen.

V. 68. Śaktiyaśas heisst die Braut Naravâhanadattas, eine von der Göttin Gaurî begünstigte Vidyâdharaprinzessin.

V. 69. Vgl. Kath. 178 *itîha dûrântarito 'pi dehinâṁ bhavaty avaśyaṁ vihitaḥ samâgamaḥ.*

Anzeigen.

Das Ṭṣ̌i-veṋḓa′. Linguistische Studie von Carl Meinhof, Pastor zu Zizow. Separatabdruck aus der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Bd. lv. Leipzig, 1901. 76 S. 8°.

Diese neue Arbeit des hochverdienten Bantuforschers bietet die Einführung in eine der phonetisch interessantesten Bantusprachen. Mir ist bisher noch keine dieser Sprachen begegnet, welche lautlich so reichhaltig wäre wie das Veṋḓa′. Dadurch ist sie ein besonders wichtiges Glied für die Sprachvergleichung, namentlich für etymologische Forschung. Denn diese letztere ist zum allergrössten Teile vergebliche Mühe, wo der Phonetik nicht die gehörige Sorgfalt gewidmet wird. Da stellt z. B. Seidel in seiner *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* eine Untersuchung an über die Wurzel *ta* und scheint keine Ahnung davon zu haben, dass hierbei *t, ṱ, ṭ, t̰,*[1] *th, ṱh, ṭh, t̰h*[1] der verschiedenen Bantusprachen zu unterscheiden und zu berücksichtigen sind, daneben die entsprechenden Nuancen von *l, r, d,* u. s. w. Das Ergebnis der Untersuchung ist denn auch natürlich ein ganz verfehltes.

Phonetik ist's, was man beim Sprachstudium zuerst und vor allen Dingen sorgfältig zu treiben hat, sonst wird man nur stümpern, wie das u. a. auch die so anspruchsvoll auftretende vergleichende Grammatik von Torrend zeigt, die ganz und gar nicht das Lob ver-

[1] Meine Bezeichnung für die betreffenden bisher irrtümlich ‚Laterale' genannten Laute.

dient, das, in Unkenntnis der Dinge, ihr gespendet wird. — Die Phonetik liegt im Allgemeinen noch sehr im Argen; es herrscht in dieser Hinsicht in den Bantu-Grammatiken und Wörterbüchern, auch bei ‚Fachleuten', noch eine heillose Verwirrung und Unklarheit, mitunter über die einfachsten Begriffe. — Will Einer in der Bantuistik wirklich einen guten Grund legen, der gehe zunächst bei MEINHOF in die Schule und studire dessen ‚Lautlehre'[1] und die vorliegende sich daran anschliessende Veṋḓa'-Studie und dann alles, was hoffentlich von MEINHOF noch weiter publizirt wird.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verdient aufs neue grossen Dank dafür, dass sie für die Veröffentlichung auch der Veṋḓa'-Studie von MEINHOF freundlichst die Hand geboten.

Die Ausstattung des Separatabdruckes ist gefällig, der Druck schön und klar. — Ich wünsche dem Werkchen von Herzen gesegneten Erfolg.

Berlin, Februar 1902. K. ENDEMANN.

Ibn Kutaiba's Adab al-kâtib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von MAX GRÜNERT. (Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.) Leiden. E. J. BRILL 1900. 8° x + ٧٠٢ SS.

Eine europäische, wissenschaftlich instruierte Ausgabe des berühmten Handbuchs der Stilistik des Encyklopädisten Ibn Qutaibah war schon seit vielen Jahrzehnten ein Desideratum derjenigen, die sich dem Studium der arabischen Philologie gewidmet haben. Die im Jahre 1300 H. in Kairo erschienene Ausgabe hat ja höchstens den Wert einer schlechten Handschrift, schon wegen des Mangels jedweder Vocalisation, der in einem Werke dieses Charakters doppelt unangenehm ist. Denn die eminente Wichtigkeit von Ibn Qutaibah's Buche beruht vor allem in seiner Brauchbarkeit als Schulbuch, worin es z. B. at-Ṯa'âlibî's inhaltlich verwandtes Compendium (Fiqh

[1] ‚Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen.' Leipzig 1899.

al-luġah) bei weitem übertrifft, während sein sprachwissenschaftlicher Wert unbedeutend ist und neben der bezüglichen lexikographischen und grammatischen Litteratur ganz verschwindet. Trotzdem spielt es in dem philologischen Schrifttum der Araber vermöge seiner übersichtlichen und klaren Disposition und der grossen Belesenheit und Sachkenntnis seines Verfassers eine bedeutende Rolle und ist Mittelpunkt einer grossen und eingehenden Erklärungs- und Scholien-Litteratur geworden. Wenn nun ein Gelehrter von dem Range GRÜNERT's sich der durchaus nicht leichten Aufgabe unterzogen hat, dieses Werk in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Welt und vor Allem den Studierenden zugänglich zu machen, so war die Erwartung berechtigt, in dieser Ausgabe über jene litteraturgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sowie über die persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse des Autors des Genaueren belehrt zu werden. Leider entspricht das vorliegende Buch dieser Erwartung keineswegs. GRÜNERT's ‚Einleitung' ist äusserst wortkarg, ja man muss sagen dürftig, was umso mehr zu bedauern ist, als einzelne kurze Andeutungen des Herausgebers darauf schliessen lassen, dass er sich gerade mit dem, was der Leser besprochen zu finden erwartet, eingehend beschäftigt hat und wol vertraut ist[1] und nur aus unbegreiflicher Zurückhaltung schweigt. Der Hinweis auf die bisher zugängliche bezügliche Litteratur (WÜSTENFELD, FLÜGEL, BROCKELMANN, S. VII. Anm. 1) kann nicht als Ersatz dafür gelten; gerade weil man dort eigentlich nichts erfährt, möchte man endlich einmal, und zwar eben an dieser Stelle, wirklich etwas erfahren und ist über die Versagung dieses Wunsches umsomehr enttäuscht, weil der, der hier zu uns sprechen sollte, aber zur Unzeit schweigt, die höchste Verpflichtung und die beste Legitimation zu unserer Belehrung besässe.

Auch noch an einer anderen Stelle der ‚Einleitung' vermisst man grössere Ausführlichkeit aufs schmerzlichste, nämlich dort, wo

[1] GRÜNERT's Irrtum betreffend Ibn Qutaibah's Nisbe ad-Dînawarî hat schon RECKENDORF in seiner Besprechung in der ‚Orient. Litteraturzeitung' Jg. IV, 403 bis 407 berichtigt. Ich komme im Verlaufe meiner Ausführungen noch wiederholt auf diese treffliche Kritik zurück.

Grünert von den Grundlagen seiner Ausgabe spricht. Wenn von der Handschrift B nichts weiter gesagt wird, als sie sei ‚eine alte, treffliche Hs.', so nützt das dem Leser gar nichts; dass Grünert's Text wesentlich auf ihr beruht, merkt man wohl aus den textkritischen Fussnoten, aber eine Darstellung des Verhältnisses der benützten Handschriften untereinander vermisst man. Auch eine genauere Beschreibung der Codices wäre wünschenswert, wo die betreffenden Bibliothekskataloge zu wenig sagen, wie z. B. bei den Hss. A und B, über welche de Goeje und Houtsma's *Catalogus* (auf den Grünert übrigens zu verweisen vergessen hat, so dass die Auffindung der beiden Codices einige Umstände macht; sie sind dort unter No. xlviii und xlix verzeichnet) nur äusserst ärmliche Auskunft gibt. Die gelegentlichen Notizen ‚über Lücken, Verhältniss der einzelnen Hss. zu einander etc.' in den Anmerkungen zum Texte können für diesen Mangel nicht entschädigen.

Indessen nicht nur durch ihre Knappheit befremdet die Aufzählung der von Grünert benutzten Handschriften; sie tut es noch weit mehr, wenn man die Zahl der dort genannten Codices (sechs, wovon R sich nur auf die Vorrede bezieht, während G den Commentar des Jawâlîqî enthält, der den Text nur auszugsweise mitteilt) mit jener der tatsächlich in Europa zugänglichen Handschriften vergleicht. Schon de Goeje-Houtsma's *Catalogus* verzeichnet dreizehn Handschriften in verschiedenen Bibliotheken, worunter Grünert's L und R nicht vorkommen, so dass er neun Codices anführt, die Grünert nicht benutzt hat; dazu kommen noch in Constantinopel siebzehn Handschriften des Textes (Catalog ʿÂšir Efendi i, 741, 742, 743, 744, iii, 274; ʿÂṭif Ef. 1995; Selîm aġa 890; Köpr. Muḥammad Paša 1201; Aja-Sofiya 3769, 3770; Fâtiḥ Šarîfî 3658, 3659; Bayezîd Jâmiʿ 2677, 2678; Asʿad Ef. 2513. Ḥâmidiyyah Turbisi 1042; Lâlelî Jâmiʿ 1465) und zwei des Jawâlîqî-Commentars (Yeni Jâmiʿ 958; Nûr-i-ʿOṯmâniyyah 3954), also wenn ich recht gezählt habe[1] im

[1] Die oben gegebene Liste beruht nur auf flüchtigen Notizen, die ich mir bei gelegentlicher Durchsicht der Kataloge gemacht habe; es kann mir also noch manches Exemplar entgangen sein.

Ganzen achtundzwanzig Handschriften, die GRÜNERT unbeachtet gelassen hat, gegen sechs von ihm benützte. Will man nun auch annehmen, dass viele davon keinen besonderen textkritischen Wert besitzen dürften, so ist es doch kaum denkbar, dass ein solcher nicht wenigstens einzelnen aus einer so grossen Zahl innewohnen müsste, und es widerspricht aller textkritischen Methode, bei der Herausgabe eines so viel benutzten und daher vielfach interpolierten und sonst verdorbenen Textes sich an einige durch den blossen Zufall der leichteren Zugänglichkeit ausgewählte Handschriften zu halten, eine fünffach grössere Anzahl davon aber zu ignorieren. Dass das auch in unserem concreten Falle zutrifft, beweisen die vielen Verbesserungen, welche RECKENDORF in seiner oben angeführten Besprechung zum Texte liefert und von denen der grösste Teil bei vollständiger Benutzung des handschriftlichen Materials sich dem Herausgeber gewiss von selbst dargeboten hätte. Ich muss zu meinem tiefen Bedauern feststellen, dass hierin der Hauptfehler von GRÜNERT's Arbeit liegt.

Wenn es ihm aber trotz dieses methodischen Mangels gelungen ist, einen im Grossen und Ganzen guten und glatten Text herzustellen, so ist das ein persönliches Verdienst GRÜNERT's und kein Beweis gegen das oben Gesagte. Das Buch wird, namentlich infolge der reichlichen Vocalisation, dem Studierenden von grösstem Nutzen sein. Doch möchte ich gerade im Hinblick auf dieses eine Kleinigkeit berühren, deren Tadel bei einem Schultext nicht kleinlich genannt werden kann. Ich meine die leider auch in ausgezeichneten Drucken häufig genug zu beobachtende saloppe Behandlung der Meddah-Orthographie. Ich weiss ja recht gut, dass man auch in guten Handschriften الحَيَآءُ, جَزَآءٌ, مَآءٌ, كِسَآءٌ, عَطَآءٌ, كِسَآءَانِ, رِدَآءَانِ, ثِنَآءٌ, ثِنَآءَانِ u. s. f. geschrieben findet;[1] aber solcher unlogischen und inconsequenten Schreibungen finden sich ja in den besten Handschriften noch mehr,

[1] Das qur'ânische Recitationsmeddah für die überlangen, künstlich gedehnten Silben einfach in die gewöhnliche Orthographie herübernehmen zu wollen, wie es manche orientalische Autoren tun, verträgt sich nicht mit unserer kritisch genaueren Auffassung.

ohne dass sie von unserer besseren Einsicht hingenommen würden; in einem Standardwork der Rechtschreibung darf dann aber auch das pleonastische Meddah keine Anwendung finden. Die richtige Meddahschreibung wird ja in Fällen, wie كِسَآءنِ, رِدَآءنِ und ثِنَآءنِ geradezu durch die vom Herausgeber acceptierte كِسَآءانِ etc. unmöglich gemacht.

Den Mangel eines Wörterverzeichnisses muss ich mit Reckendorf ebenfalls lebhaft beklagen; er macht sich bei einem Werke, dessen Inhalt zum grossen Teile lexicographischer Natur ist, doppelt fühlbar. Dagegen kann ich Reckendorfs Ansicht, dass die Edition einer Textes-Auswahl der extensiven Herausgabe vorzuziehen gewesen wäre, nicht beistimmen und zwar in Hinblick auf den Charakter des Werkes als eines Handbuches. Vollständigkeit ist hier die Hauptsache; die Neuheit und philologische Wichtigkeit des Gebotenen können ohnehin nur geringfügig sein und kommen daher fast gar nicht in Betracht. Wohl aber ist gerade in dieser Beziehung sehr zu bedauern, dass Grünert den Commentar al-Jawâlîqî's nicht mit herausgegeben hat, was auf Grund der ganz ausgezeichneten Wiener und der beiden Constantinopeler Handschriften (s. o.) nicht schwer gewesen wäre und in grammatischer, stilistischer und lexikographischer Hinsicht den Wert des Buches um ein namhaftes erhöht hätte. Wir hätten dafür gerne auf die splendide Ausstattung, die ja an und für sich sehr anzuerkennen ist, wenn sie auch den Preis wesentlich in die Höhe schraubt, verzichtet.

Kritisieren ist leichter, als Neues schaffen. Wenn ich daher als Recensent genötigt war manches zu tadeln, so erfreue ich mich dafür als Arabist um so unbefangener an der schönen Gabe, die uns Grünert beschert hat. Er verdient unser Aller Dank und Anerkennung; Dank aber gebührt auch der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften dafür, dass sie durch ihre Unterstützung die Publication dieses wichtigen Buches ermöglicht hat.

Wien, 29. November 1901.

R. Geyer.

Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. Marquart, Privatdozenten der alten Geschichte in Tübingen.[1] Berlin, Weidmann'sche Buchh. 1901 (*Abh. der K. Gesellsch. d. W. zu Göttingen.* Phil.-Hist. Klasse. Neue F. B. iii. N. 2).

Der Verfasser des armenischen, dem Moses von Chorene zugeschriebenen, Geschichtwerkes hat auch eine Geographie veröffentlicht, die in zwei Recensionen vorliegt, deren eine nur ein ‚dürftiger und schlechter' Auszug der anderen ist, welche den ursprünglichen Text des Werkchens enthält. Dr. Marquart hat daraus in seinem Buche die Beschreibung Ērānšahr's nach beiden Recensionen gegeben (S. 8—15) mit Uebersetzung und ausführlichem Commentar, und zwar S. 16—136 des Provinzenverzeichnisses, S. 137—165 der Länderbeschreibung nach Ptolemaios. Nach Marquart ist es klar, dass der Verfasser nicht nur nestorianische Bischofslisten und ērānische Erzählungen, namentlich die Geschichte Ardašīr's nach dem Kārnāmak und den Roman von Bahrām Čōbīn, sondern selbst schriftliche Berichte über den grossen Kampf der Araber gegen den Chāqān der Türken im J. 119 H. (739 n. Ch.) und byzantinische Nachrichten über die Sogdaiten, Hephtaliten, Avaren etc. benutzt hat, also frühestens gegen das Ende der Omayadenzeit, vermuthlich aber erst unter den ersten Abbasiden geschrieben hat. Ein kritischer Commentar zum Verzeichnis der ērānischen Länder war unentbehrlich, und weil dazu eine Zusammenstellung und Sichtung alles zugänglichen Materials nöthig war, ist dieser Commentar zu einer historisch-kritischen Untersuchung über den Umfang des Sasanidenreiches während der verschiedenen Phasen seiner Geschichte geworden. In einigen Excursen wird dann die staatsrechtliche Stellung gewisser wichtiger Grenzprovinzen, so wie die genauere Bestimmung der Lage einer Anzahl wenig bekannter, aber ehemals wichtiger Oertlichkeiten und Landschaften behandelt.

[1] Jetzt Conservator am ethnographischen Museum zu Leiden.

Ich stehe nicht an zu erklären, dass dieses Buch von der erstaunlichen Gelehrtheit, von der hohen kritischen Begabung und der seltenen Combinationsgabe des Herrn Verfassers ein glänzendes Zeugniss giebt. Zwar bin ich nicht im Stande alles zu beurtheilen, wo ich aber die Untersuchungen Marquart's habe nachprüfen können, habe ich in der Regel nur zu loben und zu bewundern gefunden. Eben daher will ich das Wenige, das ich zu bemerken habe, nicht zurückhalten.

S. 55, 58. Die Identificirung des chinesischen Po-lo (alte Aussprache Pok-lo) mit Balchān am östlichen Ufer des Kaspischen Meeres scheint mir bedenklich, da ein Kriegszug von da aus nach dem nördlichen Indien schwer anzunehmen ist (vgl. S. 58, 211, 214). Nach Marquart's Mittheilungen war es 2100 li von Fo-ti-ša entfernt. Von diesem Ort wissen wir aber nichts, als dass er 100 li nördlich von Kābūl lag (vgl. S. 279). Marquart schreibt: ‚Unter Po-lo kann nicht Balx verstanden werden, da dieses im Wei-šu unter dem Namen Po-či vorkommt und nur 13320 li von Tai entfernt war.‘ Die Entfernung Fo-ti-ša's von Tai wird auf 13660 li angegeben. Stammen all diese Angaben aus derselben Quelle, so dass das li stets denselben Werth hat? Sonst wäre, wenn man unter Fo-ti-ša Badachšān, unter Po-lo Balch (S. 90 Po-ho, oder genauer Po-ho-lo) verstehen dürfte, die Distanz von 2100 li richtig (Masūdī, Tanbîh, ٦٤: 20 Tagereisen). Ich muss gestehen, dass ich dies zunächst für wahrscheinlicher halte. Man bedenke dabei, dass Tochāristān der eigentliche Sitz der Kūšān und dass die Frucht des Sieges über die Kidariten in 468 die Eroberung Tālakān's war (S. 52, 60, 80, vgl. 214).

S. 60. Neulich hat Herr Specht den Namen اخشنوار auf einer hephtalitischen Münze gefunden als Ašānhuvār (*Extrait du Journ. As.*, Mai-Juin 1901, p. 11), was die Richtigkeit von Nöldeke's Lesung des Namens glänzend bestätigt.

S. 70 ‚der vermehrten Ausgabe des Buches der Eroberungen von Balāδurī‘. Vermuthlich stützt sich Dr. Marquart auf Dr. Heer's Dissertation ‚Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's geographischem Wörterbuch‘, der hat beweisen wollen, dass Jāqūt

eine zweite vermehrte Ausgabe des Kitāb al-Fotūḥ benutzt hat. Erstens ist es fraglich, ob ein solches im Fihrist gemeint sei. Nach Ibn Šākir (Leidener HS. 1957, Cat.[2] ii, 23) ist, wie ich schon in der *ZDMG.* 38 S. 406 angedeutet habe, das Buch der Eroberungen vom Buch der Länder verschieden. Er sagt unter dem J. 279, wo er den Tod Balādhorī's erwähnt: وله من الكتب كتاب البلدان الصغير كتاب البلدان الكبير ولم يتم كتاب جمل انساب الاشراف وهو كتابه المعروف المشهور كتاب الفتوح كتاب عهد اردشير الخ. Da die Worte Ibn Šākir's hauptsächlich mit denen des Fihrist übereinstimmen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass in diesem der Titel كتاب الفتوح ausgefallen ist. Zweitens aber, wenn auch Balādhorī eine ausführlichere Beschreibung der Eroberungen unvollendet nachgelassen haben sollte, hat Dr. Heer seine Stellung durchaus nicht bewiesen. Ich will hier darüber nur eines sagen: In der Stelle Jāqūt iv, ٥٧٥, 2 beziehen sich die Worte ذكر ذلك البلاذرى nur auf das vorhergehende فسميت به ٥٧٤, 22; die Worte ٥٧٤, 22—٥٧٥, 1 sind an unrichtiger Stelle eingeschoben. Falls Balādhorī's Buch der Länder vom Fotūḥ verschieden war, kann daraus die Angabe der Eintheilung Chorāsān's stammen. Doch auch im Ansāb al-ašrāf findet man gelegentlich geographische Mittheilungen.

S. 81 und 310. Die Identität vom chinesischen U-na-'o (alte Aussprache U-na-kat) mit dem Namen der Citadelle von Zamm ist mir zweifelhaft. Tomaschek, *Sogdiana* 112 (176) sagt, dass es ihm nicht gelungen ist Una-'o näher zu bestimmen, nämlich als im chinesischen Bericht, welcher es 200 li östlich von Mu (Merw) setzt. Marquart liest Mok für Mu und hält dies für die chinesische Form von Amul, muss nun aber eine im chinesischen Bericht gegebene Distanzangabe von 400 li zu 150 li reduciren. Nichts verbürgt uns, dass der Name باذكر, den wir bei Tabari an der einen Stelle nach allen HSS., in der anderen nach einer, wo die zwei anderen resp. داذكر oder ياذكر geben, als باذكر gelesen haben, ein alter Name ist und nicht eine verhältnismässig moderne Ableitung von باذ ‚Wind'.

S. 119. Da Arrān den arabischen Schriftstellern sehr gut bekannt war, kommt es mir einstweilig bedenklich vor, Līrān (Laïrān)

überall in Īrān zu ändern. Die überwiegende Mehrheit der oft von einander ganz unabhängigen Handschriften hat ein *l*, und wenn auch Arrān im engeren Sinn gemeint sein mag, ist der Name doch vielleicht anderen Ursprungs. Man vergleiche, was MARQUART S. 117 über die albanischen Dialecte mittheilt. Vielleicht ist ليران aus الايران entstanden wie لَكّام aus الأكّام.

S. 182. Ich gebe zu, dass Ibn Chord. ٥٤, 9 für ثم الى ,dann nach' zu lesen ist والى ,und nach', also von Djiruft bis Nahr Solaimān: Warum aber MARQUART meine Verbesserung des folgenden والى in ثم الى erst zurücknimmt S. 182 Z. 3 und Anm. 2 und dann selbst die Emendation wieder macht S. 183, l. Z., ist mir ein Räthsel. Die Lage von Nahr (Djowī) Solaimān hatte ich mir auch so gedacht wie er. Die Zusammenstellung von درهفان mit dem heutigen Darpahān ist schön. Fraglich ist es aber, ob darum nun auch درفهان gelesen werden müsse und nicht umgekehrt درهفان als ältere Form des Namens zu fassen sei.

S. 190, Anm. 2. Die Verbesserung شطه für وسطه ist richtig, obgleich die drei HSS. (die LANDBERG'sche habe ich auch collationirt) وسطه haben; allein فى braucht nicht in على umgeändert zu werden.

S. 197, Z. 6 ,über بست'. Der Text hat الى بست, nicht على, und der Context erfordert eine Distanzangabe d. h. مرحلة, wie die anderen HSS. haben, obgleich dann diese Tagereisen sehr klein sind. Auch bei Ibn Rustah ist كُهَن eine Station zwischen كفجن und جوين.

S. 220 und Anm. 4. الاولى ist Elativ von ولىّ und synonym mit الدنيا S. ٢٩٠, 9.

S. 248 und 37 f. Die Conjectur MARQUART's, dass Tab. I, ٢٥٩٣, 3 statt وذويه zu lesen sei زويل (S. 38, Anm. 1) oder زويه (S. 250, Z. 8), ist zwar nicht unbedingt nothwendig, da unter وذويه ,und seine Angehörigen' (s. das Glossar zu Tab.) auch رتبيل mit inbegriffen ist, doch sehr wahrscheinlich. Hierauf stützt sich vornehmlich MARQUART's Aussprache Zambīl. Die gewöhnliche Lesart der Araber ist Rotbīl. Nach Abulfeda, *Hist. anteisl.* 174 (vgl. Masūdī II, 79 ff.) ist

dies ein Titel der Fürsten von Sind. So hiess der Vater eines Ueberlieferers namens صالح (s. *Moschtabih* ٢١٦, TA unter رتبل, wo auch die Aussprache Ratbīl überliefert ist, Ibn Hadjar II, ٥٣٦). Da Rotbīl gewiss kein arabischer Name ist, kann man den Zusammenhang dieses Namens mit dem der Fürsten von Sidjistān kaum bezweifeln und muss man wohl annehmen, dass die Araber ihn so — sei es auch falsch — überliefert haben. Der Name Zanbīl (wie Ibn Challikān n. 838 Wüstenfeld S. ٥٤ schreibt) kommt aber auch vor: man hat Abu'l-'Abbās Aḥmed ibn al-Ḥosain ibn Aḥmed ibn Zanbīl an-Nahāwandī, der nach Dhahabī im *Mīzān* ein Zeitgenosse des Dāraqotnī war (vgl. *Moschtabih* l. l.), und der aus der Zeit Amīn's und Mamūn's wohlbekannte Moḥammed ibn abī Chālid hatte einen Sohn mit Namen Abū Zanbīl (*Fragm. Hist.* ٤٣١ f., *JA.* VI, ٢٢٧). Dieser Name hat aber eine Bedeutung (*zanbīl* = *zibbīl*, ein Korb) und braucht nicht vom Fürstentitel entlehnt zu sein. In einer Anm. zur Uebersetzung des Ibn Chord. S. 29 habe ich dazu noch aus Theophanes die Aussprache Ζιεβήλ citirt, vielleicht mit Unrecht (vgl. Marq. S. 247. Ich kann es augenblicklich nicht controliren). Gildemeister, *De rebus Indicis*, S. 5, Anm. 5 giebt noch andere Lesarten, die aber wenig Autorität haben. Ich vermuthe, dass der Name mit Zābul, chin. Tsauli (Marq. S. 39, 247 f.) zusammenhängt, da Zābulistān doch der eigentliche Sitz dieses Fürsten war (*Tanbīh* ٣١٤, 11, Marq. S. 250). In dem Falle ist Zambīl gewiss die richtige Lesart. Auch der Name des Landes wird auf indischen Münzen neben Ǧabūla bisweilen Ǧanbūla geschrieben (Marq. S. 39). Da der erste Buchstabe des Namens Zābulistān von den Arabern oft ذ geschrieben wird, kann am Ende bei Tabari وذويه behalten werden.

Marquart thut S. 247 dem Masūdī Unrecht wegen seiner Behauptung, dass Zambīl der Titel der Könige war, die über Bost, Ghazna und die anliegenden Länder herrschten. Erstens muss man bei der Beurtheilung der *Murūdj* stets im Auge behalten, dass der Verfasser im *Tanbīh* sagt, er habe sehr vieles in der ersten Ausgabe, leider der einzigen die zu uns gekommen ist, verbessert, weswegen er den Leser bittet nur die zweite Ausgabe zu gebrauchen.

Zweitens aber, was jene Behauptung betrifft, steht Masūdī darin nicht allein. Ibn Chordādbeh ٤٠, 4 v. u. hat ungefähr dasselbe — die Stelle wird von Marquart selbst S. 250 mitgetheilt. Aus der auch von Marq. citirten Stelle des Balādhorī, der vom Rotbīl von Sidjistān spricht, ist dasselbe zu entnehmen. Dann finden wir in Wirklichkeit, dass wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten der Hidjra die Fürsten dieser Länder durchaus Zanbīl (Rotbīl) genannt wurden. Marquart's Zweifel beruht lediglich auf dem Umstande, ‚dass die Chinesen von einem ähnlichen Titel absolut nichts wissen' (S. 250). Kennen wir dann die chinesische Litteratur so genau, dass wir Recht haben ein argumentum ex silentio mit Bezug auf diese zu gebrauchen? (vgl. Marq. S. 51). Und können die Chinesen für diese Fürsten nicht einen anderen Titel gehabt haben, wie sie z. B. Baktrien Ta Jüeh-či nannten, obgleich das Volk dieses Namens längst verschwunden war (Marq. S. 208, 254)? Uebrigens schreibt Marquart selbst S. 293, dass an einer Stelle ‚Ispahbeδ die persische Uebersetzung des Titels Zambīl ist'.

Der gewaltthätigen Emendation Marquart's (S. 248) von Tab. i, ٢٧٠٦ kann ich nicht beistimmen. Die Erzählung Saif's ist, wie gewöhnlich, nicht frei von Ungenauigkeiten, wie z. B. dass Salm ibn Zijād hier Statthalter von Sidjistān unter Moāwia genannt wird, da er in Wirklichkeit erst unter Jazīd Statthalter von Chorāsān ward (Jaqūbī, ٢٩٨, 16—٢٩٩, 4, *Hist.* ii, ٣٠٠ f.), doch darum haben wir noch nicht das Recht, frei hineinzucorrigiren. Die erste Frage ist, was unter seinem Āmul zu verstehen ist. Als ich das Argumentum zu Band 5 von Tabarī schrieb, fasste ich es als Kābul, mit Vergleichung von ٢٨٠٢, 15 f. und Balādhorī ٣٩٧, 8 f., und obgleich ich mich später in den Add. für Marquart's Auffassung, dass Zābulistān gemeint sei, erklärt habe, muss ich jetzt bei meiner ersten Meinung beharren. Balādhorī sagt, dass der Kābulšāh die muslimische Besatzung von Kābul vertrieb und sich der Stadt bemächtigte, genau wie es Saif ٢٧٠٦, 9 von Āmul sagt. Auch passt die Beschreibung von Āmul Z. 6 besser auf Kābul als auf Zābulistān. Es ist kein Grund Z. 9 die Lesart des Textes وغلب على durch وخلات zu ersetzen, wie Marq.

S. 248 Anm. 2 will. Möglich ist, dass nach وغلب على آمل ausgefallen ist وخلت (آمل) من المسلمين. Aus den Worten كفر الشاه folgt, dass der Šāh sich den Muslimen unterworfen hatte, wie Z. 2 f. erzählt ist, und die Veranlassung dazu war, dass er vor Zanbīl geflohen war. Dass, nachdem der Šāh sich Kābuls bemächtigt hatte, Zanbīl sich vor ihm fürchtete, ist ganz in der Ordnung. Nur fehlt in der Erzählung die Angabe, dass er nachher den Kābulšāh unter seine Botmässigkeit gebracht hat. Denn aus Bal. ٣٩٧, 13 f. und Tab. Z. 12 ff. folgt, dass nicht der Šāh, sondern Zanbīl der hervorragende Herrscher war, da er für sein Land Sidjistān und für Kābul einen Vertrag schloss. Dass er dazu kein Recht gehabt hätte, wie Marq. S. 249 annimmt, ist blosse Hypothese. Ueberhaupt wissen wir wenig Bescheid über die Geschichte dieser Länder. Selbst von der grossen Calamität des Jahres 70, worüber Arīb ٦٤ f. uns eine Mittheilung macht, sagen die Historiker kein Wort, es müsste denn die Niederlage von Jazīd ibn Zijād (Balādh. ٣٩٧, l. Z. ff.) gemeint sein.

S. 254. Marquart meint, dass in الدرارى kein arabischer Artikel steckt. Sollte aber der Name nicht mit dem auf derselben Seite erwähnten Darada zusammenhängen?

Die Untersuchungen Marquart's erstrecken sich über einen sehr grossen Ländercomplex und eine lange Zeitperiode. Das Material musste dementsprechend von den verschiedensten Seiten hergeholt werden und was Dr. Marquart hierin geleistet hat, ist wirklich erstaunlich. Die griechisch-römischen Quellen, die byzantinischen, armenischen, syrischen, persischen, arabischen, türkischen, indischen, chinesischen Bücher, nebst der auf diese bezüglichen Litteratur, alle sind benützt und das nicht oberflächlich, sondern mit kritischer Sorgfalt. Fast jede Seite seines Buches giebt neue Belehrung oder wenigstens Anregung zu neuer Prüfung. Ich will daraus hervorheben, was er S. 26 über Samarān schreibt; seine Zusammenstellung der Berichte über die Kūšān und die Chioniten S. 50 ff., obgleich darin bei der Mangelhaftigkeit der Quellen manches fraglich bleibt; besser ist es in dieser Hinsicht mit seinen Ausführungen über die Hephtaliten gestellt; die politischen Beziehungen der Perser und

Araber zu den Kaukasusländern, den Türken und Chazaren S. 95 ff., über welche er aber demnächst eine ausführlichere Arbeit unter dem Titel ‚Die Geschichte und historische Ethnographie des Dagestan' zu veröffentlichen verspricht. In diesem Abschnitt ist besonders wichtig die Verhandlung über die kaspischen Thoren S. 100 ff. Ansprechend ist Marquart's Erklärung des Namens Tūrān, im Gegensatz zu den Ariern S. 155 ff.; sie muss aber noch besser begründet werden, ehe sie ‚bei dem dem Denken abholden Publicum' Beifall finden kann. Namentlich muss es vor allem feststehn, dass die Heimath der Arier nach dem Awestā wirklich mit Chwārizm identisch ist, worüber der gelehrte Verfasser eine nähere Ausführung verspricht.

Von den Excursen, die alle ohne Ausnahme sehr wichtig sind, hebe ich den hervor, der über Tochāristān handelt. In diesem hat Marquart mit Hülfe des Leidener Sinologen Prof. de Groot einen sehr ergiebigen Gebrauch von chinesischen Quellen machen können. Es herrscht aber in den Berichten über die Bewegungen der Volksstämme des nordöstlichen Asiens nach Süden und Westen solch eine Verwirrung, dass es auch Marquart nicht gelungen ist von der alten Geschichte dieses Landes ein ebenso klares Bild zu entwerfen, als von der späteren Zeit, wo viel mehr vorgearbeitet ist, z. B. durch Tomaschek, und wo die Quellen reichlicher fliessen und genauer sind. Das gilt noch mehr von den Untersuchungen über die historische Geographie von Sind. Sehr interessant ist die Bestimmung von Qandahār-Ghandāra. Viel Ansprechendes hat auch die Vergleichung mit Huan-čung's Reisebericht. Es gehört aber nicht nur grosser Scharfsinn, doch auch Phantasie dazu, in den chinesischen Namen die einheimischen wiederzufinden. Marquart hat auch hierin viel Vortreffliches geleistet. Einige seiner Identificationen tragen jedoch einen mehr oder weniger problematischen Charakter, so z. B. alles was er mit dem Namen سارحود bei Jaqūbī verknüpft. Jedenfalls aber hat der Verfasser aus den spärlichen, überall zerstreuten Nachrichten der Araber, der Chinesen und selbst der Inder ein historisches Ganzes entworfen, das die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden muss, wenn einmal neue Quellen mehr Licht geben werden.

Ueberhaupt ist dieses Buch die Arbeit eines bedeutenden Forschers. Es ist sehr zu bedauern, dass er sich nicht ganz diesen Studien widmen kann.

Leiden, Januar 1902. M. J. de Goeje.

Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von Eberhard Schrader, vi. Band. ‚Mythologische, religiöse und verwandte Texte. 1. Teil. Assyrisch-babylonische Epen' von P. Jensen, Berlin, Reuther und Reichard. 1901. xxii, 589 Seiten.

Von den von Jensen für die KB. zu bearbeitenden mythologischen Texten ist jetzt die erste Hälfte, enthaltend die babylonischen Mythen und Epen, erschienen. Es sind im wesentlichen dieselben Inschriften, die er schon in seiner Kosmologie behandelt hat. Indes sind eine Menge neuer Fragmente seit jener Zeit neu gefunden, dann ist hier nicht nur eine Auswahl, sondern das gesamte Material übersetzt, und schliesslich sind diese Inschriften so schwierig, dass sie mit vollem Rechte in gewissen Zwischenräumen immer von neuem durchgearbeitet werden können. Zimmern und Delitzsch hatten zudem Jensens frühere Arbeiten weitergeführt, und so hatte der letztere nunmehr Gelegenheit, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Aus diesen Gründen war es geboten, von der sonst in der KB. beobachteten Sitte, von einem ausführlichen Commentar abzusehen und sich auf die zum Verständnis notwendigen Noten zu beschränken, abzugehen, um die gegebenen Uebersetzungen rechtfertigen zu können. Allerdings wird das Buch, das sich doch besonders an weitere Kreise richtet, dem general reader eine Menge überflüssigen Materials bringen und ihm doppelt so teuer als ohne die Noten, und es wäre zu überlegen gewesen, ob der Commentar nicht getrennt hätte veröffentlicht werden sollen. Gekürzt hätte sicherlich manches werden können. So bringt Jensen häufig von ihm selbstständig Gefundenes, was andere schon vor ihm auseinandergesetzt haben, und fügt dann hinzu: So auch N. N. etc. Aber wir wollen darum mit dem Autor nicht rechten, sondern ihm dankbar sein für die Accuratesse und

Penibilität in der Umschrift und Uebersetzung. Man merkt überall die lange und eindringliche Beschäftigung mit den Texten, und sympatisch ist auch der ruhige, besonnene Ton in der Behandlung strittiger Fragen, den innezuhalten dem temperamentvollen JENSEN gewiss nicht immer leicht geworden ist. Generell möchte ich noch bemerken, dass der Verfasser vielleicht etwas zu häufig Ergänzungen vorgenommen hat. Auch wo diese als nicht sicher durch cursiven Druck hervorgehoben sind, können sie unerfahrene Gemüter leicht verwirren, und nach den Erfahrungen, die man bis jetzt bei Ergänzungen von so schweren Texten gemacht hat, kann man nicht vorsichtig genug sein. Ein neugefundenes Fragment macht dann viele Combinationen hinfällig. Den Anfang des Gilgamosepos hat neuerlich auch HAUPT im *JAOS* XXII, 1 ff. restituiert, und er kommt zu ganz andern Resultaten wie JENSEN. Wer hat da Recht? Am besten ist es da abzuwarten, bis neue Funde neues Licht bringen.

Ich lasse einige Einzelbemerkungen folgen.

6, 14 (s. S. 309). Bei der Form *uštaššâ* ist eventuell auch an רשה zu denken; vgl. *ištâšû* = *irtâšû* (Nbk. 101, 11). Sonst ist allerdings, soweit ich sehe, II, 1 und II, 2 von רשה unbekannt.

6, 32. Eventuell zu *b*(*p*)*ukku* zu ergänzen (K. 4174 Col. III, 31; Rm. 340, 7. KB. VI, 118, 9, 22). Es bedeutet etwas aus Rohr Gemachtes, etwa eine Rohrhütte (? *Ṣerîfa*, heute genannt[1]), wie *šutakku*, *amu*.

6, 70. Die Form *išir* von ושר ist nicht ohne Analogien. Uebergänge von Verben פ״ן zu פ״י sind auch sonst zu constatieren, *eḳir* von וקר, *irid* neben *urid* (KB. VI, 416). Auch umgekehrte Fälle lassen sich nachweisen.

[1] S. MEISSNER, *Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Huarnaq*. S. 12. Der Ausdruck findet sich, wie mir Prof. NÖLDEKE mitteilt, schon im bab. Talmud. Ich benutze diese Gelegenheit, um zwei sinnstörende Druckfehler in dieser kleinen Schrift zu berichtigen, welche erst nach der letzten Correctur ohne mein Zuthun hineingekommen sind. S. 9, 13 lies: Die Fahrt dauerte ungefähr $^3/_4$ Stunde; vgl. dazu LAYARD, *Ninive und Babylon* 423, der bei Gegenströmung eine Stunde für die Tour brauchte. S. 21, 8 ist aus der bekannten Gedichtart Redde eine unverständliche Rede geworden.

38. Der zweisprachige Schöpfungsmythus ist, wie auch Jensen annimmt, sicherlich jung, schon weil Babylon gleich hinter Eridu erwähnt wird.

40, 11. *râṭu* hat sich wahrscheinlich bis heute erhalten. Im jetzigen Arabisch bedeutet راط eine Wasserrinne von der Bewässerungsmaschine bis zum Flusse; s. *Mitt. des Sem. für orient. Sp.* 4, 162.

62, 7. *eṭêru* wird in der Bedeutung ‚bezahlen' nur in den neubabylonischen Contracten gebraucht, daher hier wohl ‚bewahren, aufbewahren'.

62, 10. Vgl. dazu Asarh. Berl. Rs. 57, also hier wohl *zinnišûtu* zu lesen.

68, 10. Zu *mussū* ist vielleicht an die Gleichung *ruṣṣunu* = *mussū* (Suppl. 44) zu erinnern.

88, 24 f. Es scheint doch, als ob Aṣûšu-namir ekle Speisenreste essen soll. Darnach müssten dann *epinnu* und *ḫabanât* die thönernen Abzugscanäle bedeuten, wie sie sich z. B. in Khorsabad (s. Perrot-Chipiez, *Histoire* ii, 160) gefunden haben und bis zum heutigen Tage in den Städten des Orients bestehen.

90, 48. Ich glaube, dass *ramâku* die Bedeutungen des ‚ausgiessens' und ‚sich waschens' in sich vereinigte, denn jedenfalls wusch man sich im alten Orient wie auch heute noch nicht in einer Waschschüssel, nachdem man sie mit Wasser gefüllt, sondern der Diener oder der sich Waschende giesst fortwährend Wasser aus einer Kanne auf die Hände, Füsse etc., bis die Reinigung vollendet ist.

92, 10 ff. Adapa wird hier als Lehrer der Menschheit geschildert. Er hat also die Stelle des berossischen Oannes inne. Aber wie kommt man von Adapa zu Oannes? Hat er vielleicht auch den Namen ‚Künstler' *ummânu, uwwânu* geführt, weil er die Menschen alle Kunstfertigkeiten lehrte?

96, 25. Tammuz und Ningišzida, welche von der Erde verschwunden sind und teilweise im Himmel, teilweise in der Unterwelt hausen, erinnern lebhaft an die ebenfalls von der Erde verschwundenen Dioskuren, ‚doch auch unter der Erde von Zeus mit Ehre

begabet, leben sie jetzt um den andern Tag und jetzo von neuem sterben sie hin; doch Ehren geniessen sie gleich den Göttern'.

112, 33. Das ק in *îḳu* ist gesichert durch REISNER, *Hymnen* 139, 140 *be·el i-gi u pal-gi;* vgl. auch CRAIG, *Rel. Texts.* II, 13, 4. Vielleicht kann man ἄπαξ λεγόμενον ܐܝܩܐ ܕܨܗܡܐ dazu stellen.

168, 39. Für *pîlu* = Kalkstein spricht folgende unpublicierte Inschrift auf einer 60 : 36 cm. grossen Kalksteinplatte: (*m il*) *Sin-ḫê-erba šar kiššati šar*(*mât*) *Ašur* | *e-piš ṣa-lam* (*il*)*Ašur ilâni* ¦ *rabûti ana-ku ša kisalli E-sar-ra* | *êkal ilâni ina* (*aban*) *pi-li* | *piṣî te*-(?)-*šu ad-ki.*

176, 176. Zu *allû, alla* vgl. noch K. 233, 27 (WINCKLER, *Keilschr.* II, 10); K. 1374 Rs. 12 (ib. 21); K. 4287 Rs. 11 (ib. 34).

176, 179. Zu *šalâḫu* vgl. auch K. 1220 Rs. 1 (HARPER, *Lett.* 271) *ni-iš-laḫ-šu-nu.*

190, 47. Für *Bêlit-ṣêri* s. a. *WZKM.* 12, 64.

206, 43. Es ist schade, dass Col. IV so schlecht erhalten ist. Das ‚Thor der Länder' erinnert an die aus späteren Autoren bekannten Thore, durch welche Gog und Magog hereinbrechen wollen.

210. Zur zehnten Tafel des Gilgamosepos existiert ein Paralleltext aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (noch unpubl.). Erhalten ist das untere Drittel der viercolumnigen Tafel, sodass also von der ersten und zweiten Columne der untere, von der dritten und vierten Columne der obere Teil vorliegt. Die Redaction ist eine andere als die uns aus Asurbanipals Bibliothek erhaltene, aber einige Phrasen können doch danach ergänzt werden. In Col. I wird die Begegnung Gilgamos (*AN-GIŚ*) mit dem Sonnengotte erzählt, der ihm auch keine Hoffnung auf Erlangung des ewigen Lebens macht. In Col. II—III trifft unser Held die Sabîtu und berichtet ihr: (*il*) *EN-KI-SAR ša a-ra-am-mu-ma da-an-ni-iš it-ti-ia it-ta-al-la-ku ka-lu mar-ṣa-a-tim il-li-ik-ma a-na ši-ma-ti a-pi-lu-tim ur-ri u mu-ši e-li-šu ab-ki u-ul ad-di-iš-šu a-na ki-bi-ri-im* = Ea-bani (?), den ich sehr liebte und der mit mir alle Gefahren durchgemacht hat, ist den Weg alles Fleisches gegangen. Tag und Nacht weinte ich über ihn und gab ihn nicht zum Begräbnis. In der Folge giebt Sabîtu ihm den Rat, sich hier auf Erden zu amüsieren und nicht an den Tod zu denken

(s. ZA. 14, 416). In der vierten Columne wird das Zusammentreffen des Gilgamos mit *Su-ur-su-na-bu* berichtet. Dieser Sursunabu ist jedenfalls gleich *UR-NIMIN* zu setzen. *NIMIN* ist = *šanabi* = *sunabu*; aber wie *UR* zur Aussprache *sur* kommt, ist vorläufig noch nicht klar.

222, 10. Zum Stamme חמץ vgl. Pinches, *Bab. Tabl.* ii, 22, 4 ff.: *u* $^1/_3$ *ma-na TA-A-AN ḫi-im-ṣa-ta-šu-nu a-na bît* (*il*) *Šamaš E-ri-ib-*(*il*) *Sin mârê Ur-ra-ga-mil mârê Ur-ra-ga-mil u DAM-A-NI Ur-ra-ga-mil i-ru-bu-u-ma.*

232, 61. Zu *ritgubu* s. ZA. 14, 419.

268, 5. Die Schreibzeuge wurden, wie noch heute im Orient, in den Gürtel gesteckt.

282, 12. Vielleicht ist die *d*(*ṭ*)*î'u* Krankheit mit einer Krankheit zu identificieren, die man im heutigen Iraq *abû demṛe* d. i. Vater des Gehirns nennt. Sie wird immer als ‚Kopfkrankheit' bezeichnet. Begleiterscheinungen sind Röte des Kopfes, hohes Fieber und Unruhe. Die Krankheit ist ansteckend und die Sterblichkeit soll eine grosse sein. Ich selbst habe keinen Fall erlebt, aber man hört häufig den Fluch: *mâl abû demṛe* = mögest du der Kopfkrankheit verfallen. Besteht eine Beziehung zwischen dieser Krankheit und dem Denguefieber (v. Oefele in *Orient. Lit.* 2, 92)?

405. Dass *uṣurtu* von יצר herkommt und צורתא Lehnwort im Aram. sei, halte ich für richtig. Ich habe diese Ansicht auch im Colleg geäussert.

426. Jensens Vermutung, dass Nbk. i, 67 *tuštêpiru* für *tuštêbbiru* zu lesen sei, wird bestätigt durch ein bei den Ausgrabungen in Babylon gefundenes Duplikat, das *tu-uš-te-pi-ru* bietet.

463. Mir erscheint die zweite Deutung von *pâšiš apsī* als die allein richtige.

572. Jensens Bemerkungen über *mallatu* und *itḳurtu* sind jedenfalls richtig. Auch heute wird ein Tisch gebildet, indem man ein grosses rundes Tablet auf ein hölzernes Untergestell setzt.

582, 14. Ist bei *ebiâti* nicht besser an *nišê apâti* zu denken?

Nochmals vielen Dank für die schöne Gabe.

Berlin, im Januar 1902. Bruno Meissner.

Kleine Mittheilungen.

Ist das Nītiśataka von Bhartṛhari verfasst? — R. Schmidts Uebersetzung des ‚textus ornatior' des Pañcatantra giebt auf S. 9 als i, 12, 13, 14 drei Strophen wieder, von denen die mittlere in der guten Hs. A (Koseg.) sowie in der ältesten aller vorhandenen Pañcatantra-Handschriften (Bhandarkar, *Catal. Decc. College* x, 190; datiert saṃvat 1442)[1] fehlt. Schmidt hat sie nach K und einem Nachtrag am Rande in A gegeben. Höchst wahrscheinlich war sie dem ursprünglichen Texte des ‚Ornatior' fremd.

Strophe i, 12 lautet im Original:

स्वल्पस्नायुवसावशेषमलिनं निर्मांसमप्यस्थिकं
श्वा लब्ध्वा परितोषमेति न च तत्तस्य क्षुधाशान्तये ।
सिंहो जम्बुकमङ्कमागतमपि त्यक्त्वा निहन्ति द्विपं
सर्वः कृच्छ्रगतोऽपि वाञ्छति जनः सत्त्वानुरूपं फलम् ॥

Strophe i, 14:

लाङ्गूलचालनमधश्चरणावपातं
भूमौ निपत्य वदनोदरदर्शनं च ।
श्वा पिण्डदस्य कुरुते गजपुंगवस्तु
धीरं विलोकयति चाटुशतैश्च भुङ्क्ते ॥

---

[1] Ein Teil des Anfanges dieser Hs. ist nach einem Ms. des t. simplicior ergänzt. Aber die obige Stelle ist in der Fassung des Ornatior erhalten.

Dieselben Strophen finden sich als I, 8 f.[1] und I, 10 hinter einander im südlichen Pañcatantra, dementsprechend als II, 36 und II, 37 ed. PET. = II, 39 und II, 40 ed. SCHLEGEL im Hitopadeśa. Die alte syrische Uebersetzung hat sie gleichfalls unmittelbar hinter einander (p. 3, 41 und p. 4, 4 des deutschen Textes). Sie lauten:

‚Ein niedrig gesinnter Mensch hält selbst das Geringste fortwährend fest, wie ein Hund, der einen ausgedörrten Knochen gefunden hat und sich darüber freut in seiner gemeinen Gesinnung, obgleich er keine Erquickung davon hat. Aber ein Strebsamer, der nach etwas Besserem verlangt, gibt sich nur durch Nothwendigkeit gezwungen zu-[p. 4]frieden; sonst strebt er mit Recht nach immer grösserem Reichthum, gleich dem Löwen, der einen Hasen gefangen hat und einen Waldesel erblickt, worauf er den Hasen laufen lässt in der Hoffnung auf den Waldesel.‘

‚Der Hund wedelt lange bettelnd mit dem Schweif, aber der wüthende Elefant kennt seine Stärke und Kraft; und wenn man ihm auch unter Schmeicheleien Nahrung reicht, so verschüttet er viel davon, noch bevor er frisst.‘

Das sind zweifelsohne unsere beiden Strophen. Dass sie nicht völlig den Sinn des Originals wiedergeben, darf uns nicht wundern bei einer Uebersetzung einer Uebersetzung. Schon der Pahlavī-Uebersetzer hat die beiden Tiernamen der ersten Strophe offenbar nicht verstanden. Der Schakal tritt bei WOLFF S. 9, Johann von Capua (ed. DERENBOURG) S. 41, 5 und in der jüngeren syr. Uebersetzung (KEITH-FALCONER, *Kalīlah and Dimnah*, S. 5) als Hase auf, während **द्विप**, wie es scheint, in das Pahlavī-Original in seiner Sanskṛt-Form herübergenommen wurde. Dem ‚Waldesel‘ der alten syr. Uebersetzung entspricht bei WOLFF p. 10 ein Kameel, bei KEITH-FALCONER ‚a sheep or goat‘. Bei Johann von Capua p. 41 lautet der Satz: ‚Qui cum predatus est leporem, vidensque quid melius seu maius, leporem dimittit, illudque melius perpetrare sollicitat.‘ Wir werden also sicher im Originale der Pahlavī-Uebersetzung die beiden

[1] HABERLANDT bezeichnet die erste versehentlich als zwei Strophen!

Strophen in der Form voraussetzen dürfen, wie sie uns im textus ornatior und in der südlichen Recension des Pañcatantra vorliegt.

Aber schon Guṇāḍhya hat in seinem Pañcatantra-Texte die erste unserer beiden Strophen vorgefunden. In Somadevas Uebersetzung lautet sie:

नैवमात्मानुरूपं हि फलं सर्वोऽपि वाञ्छति ।
श्वा तुष्यत्यस्थिमात्रेण केसरी धावति द्विपे ॥

Wir dürfen also mit Sicherheit behaupten, dass die erste unserer beiden Strophen etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung, die zweite vor Ablauf des 6. Jahrhunderts zum Texte des Pañcatantra gehörte.[1]

Ebenso sicher lässt sich behaupten, dass diese beiden Strophen zum Urtexte des *Nītiśataka* gehören. Nach den Angaben von Bohlens in seiner Ausgabe, A. Webers in seinen Varr. lectiones ad Bohlenii ed. Bhartrih. sent. pert. (Berol. 1850), nach den Ausgaben von Telang, Kṛṣṇaśāstri Mahābala und nach der Uebersetzung von Galanos ist der Befund der folgende:

Telang	Kṛṣṇaśāstri	Galanos	Roger	v. Bohlens Ausg.
30	30	30	22	23
31	31	31	23	26

von Bohlens Hss. A	B	Webers Hs. B	Ed. Seramp.
30	32	33	33
33	70	68	70

Wir finden also in 4 von diesen 9[2] Texten die beiden fraglichen Strophen in genau derselben Ordnung wie im Pañcatantra, in zweien[3] in annähernd derselben Reihenfolge, in den anderen von einander weit getrennt. Nur in dem Taylor'schen Manuskript, über

[1] Dass beide Strophen im sog. textus simplicior (Kielhorns Ausgabe und Hamburger Hss.) fehlen, fällt nicht ins Gewicht, weil der textus simplicior eine Ueberarbeitung ist. Vgl. meine Ausführungen *ZDMG*. LVI, Heft. 2. Eine eingehende Analyse denke ich zu geben, sobald ich das gesammte mir zugängliche handschriftliche Material verarbeitet habe.

[2] resp. 8, wenn wir von Bohlens Ausgabe ausschliessen.

[3] oder einem, da von Bohlen hier = Hs. A.

das v. BOHLEN S. XI seiner Ausgabe berichtet, fehlt die zweite Strophe. Dies fällt aber bei der Beschaffenheit dieser Handschrift nicht ins Gewicht, von der VON BOHLEN sagt: ‚Integra quidem Sataca continet apographum sed misere vexata et versionis tantum in gratiam, ut videtur, subiecta; haec autem versio .... dialecto quadam hodierna confecta est ...... Ordo denique versuum in Cod. quam maxime est turbatus, ideo ut inutilem fere laborem instituat qui apographum hocce cum aliis velit conferre.‘

Aus Vorstehendem ergiebt sich:

1. dass der Verfasser des *Nītiśataka* zwei Strophen in derselben Reihenfolge aus dem Pañcatantra entlehnt hat;

2. dass bezüglich der Anordnung TELANG, KṚṢṆAŚĀSTRI MAHĀBALA, GALANOS, ROGER und Hs. A (VON BOHLENS Ausg.) ursprünglicher sind, als die Serampurer Ausgabe, BOHLENS Hs. B und WEBERS Hs. B;

3. dass das *Nītiśataka* unmöglich von dem dem 7. Jahrhundert angehörigen, von I-tsing erwähnten Bhartṛhari[1] gedichtet worden sein kann.

Der erste Schluss würde nur dann hinfällig, wenn man das *Nītiśataka* beträchtlich in vorchristliche Zeit hinaufrücken wollte, wozu aber sicherlich jede Veranlassung fehlt. Uebrigens ist das Pañcatantra, wie ich an einem anderen Orte darthun werde, von Śivadāsa und anderen späteren Erzählern in seinem poetischen Teile stark geplündert worden, so dass sich der Schluss geradezu aufdrängt, dass das *Nītiśataka* nichts weiter ist, als eine Anthologie.

Zwickau (Sachsen), 3. Februar 1902. JOHANNES HERTEL.

PIETRO DELLA VALLE *über das Nāgarī-Alphabet.* — In meinem Aufsatz über das Devanāgarī-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER (oben XV, 313 ff.) habe ich gezeigt, dass das Alphabet der Brahmanen zum ersten Male in der *China illustrata* dieses Autors gegeben worden ist. Aber welcher ist der erste europäische Autor, der dieses Alphabet mit dem uns geläufigen Namen bezeichnet? Wie ich bereits

[1] S. V. SCHROEDER, *Indiens Lit. und Cultur*, S. 563 f.

a. a. O., S. 319 Anm., bemerkt habe, führt O. DAPPER, *Asia* (Nürnberg 1681) S. 58 die Bezeichnung Nagher (= Nāgarī) auf KIRCHER zurück. Die angezogne Stelle lautet bei DAPPER vollständig:

‚Nach des Della Valle Bericht, haben alle Indianische Landschafften fast einerley Sprache, wiewohl sonderbahre Buchstaben; dann obschon die Sprache in unterschiedlichen Ländern verstanden wird, so sind doch nichts destoweniger die Buchstaben voneinander unterschieden.‘

‚Überdiess haben die Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Brahminen eine Sprach und Art von Buchstaben, welche Kircherus Nagher, und andere die Hanseretische[1] und Brahmanische genennet, die ihnen eigenthümlich zu stehet, und von den gelehrten Leuten ihres Geschlechts oder Stammens gebrauchet wird, gleichwie in Europa die Lateinische Sprache unter den Gelehrten üblich ist.‘

‚Diese ihre Buchstaben sind schön und rein, aber sehr gross, und nehmen viel Platz ein. Sie sind auch um ein merkliches von denjenigen Buchstaben unterschieden, welche die Benjanische Kauffleute in Suratta gebrauchen.‘

Wo KIRCHER die Buchstaben der Brahmanen Nagher genannt hat, ist mir nicht bekannt. Allerdings kenne ich bei Weitem nicht alle Werke dieses überaus fruchtbaren Schriftstellers;[2] aber ich finde den Ausdruck Nagher gerade da nicht, wo KIRCHER Anlass oder Gelegenheit gehabt hätte ihn zu erwähnen: z. B. nicht in der *China illustrata*; nicht im *Prodromus Coptus* (Romae 1636) p. 106 sqq., wo KIRCHER, nach der *Vita Xaverii* des Joannes Lucena, die Inschrift[3] um die *crux miraculosa S. Thomae apostoli* mitteilt; nicht in dem wundersamen dritten Kapitel des dritten Teiles des *Oedipus Aegyptiacus* (Romae 1654), das den Titel *De literis Brachmanum, siue Gymnosophistarum* führt. Dennoch mag KIRCHER den Namen

[1] Druckfehler für: Hanscretische.

[2] Siehe BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, I, p. 422—433.

[3] Ueber diese Inschrift vgl. BURNELL, *Indian Antiquary* III, 308 ff.; GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen* (1877) S. 285 f.

Nagher gekannt und in einem seiner zahlreichen Werke erwähnt haben. Stand er doch mit Reisenden und Missionaren, die sich in Indien aufhielten oder aufgehalten hatten, in lebhaftem, schriftlichen wie mündlichen, Verkehr. Es wird genügen, hier an das zu erinnern, was ich früher (*WZKM.* xv, 315. 316 n. 3) über die Patres H. ROTH und A. CESCHI[1] mitgeteilt habe. Jedenfalls war KIRCHER selbst niemals in Indien: er muss also für den Namen Nagher einen Gewährsmann gehabt haben.[2] Und wer ist dieser Gewährsmann? Ohne Zweifel der berühmte Reisende PIETRO DELLA VALLE, den DAPPER in dem ersten der oben ausgehobnen Sätze citiert; derselbe DELLA VALLE, der jenes koptisch-arabische Glossar[3] nach Rom brachte, das nachmals von KIRCHER in seiner *Lingua Aegyptiaca restituta* veröffentlicht wurde und das noch heute für die ägyptische Sprachforschung unentbehrlich ist (vgl. z. B. ERMAN in der *Allgemeinen deutschen Biographie* xvi, 1 ff.). An drei Stellen seiner Reisebeschreibung[4] spricht DELLA VALLE von dem Nāgarī-Alphabet und nennt es Nagher (oder Nagheri), wie wir sehen werden. Da KIRCHER, nach dem Zeugniss von DAPPER, den Namen Nagher genau wie DELLA VALLE mit einem *gh* schreibt,[5] so wird der letztere bis auf Weiteres als

---

[1] Den Pater A. CESCHI erwähnt KIRCHER auch in seinem *Oedipus Aegyptiacus* III, pp. 22. 27.

[2] Es ist sehr wahrscheinlich, dass nur ein Irrtum auf Seiten DAPPERS vorliegt, wenn er den Namen Nagher auf KIRCHER zurückführt. Derartige Irrtümer kommen vor. So behauptet POLYCARPUS LYSER in seiner Dissertation *De origine eruditionis non ad Judaeos sed ad Indos referenda* (auf die mich Professor E. KUHN aufmerksam gemacht hat), Vitembergae 1716, p. 43, das Brahmanenalphabet in der *China illustrata* des A. KIRCHER stamme aus der *Vita Xaveriana* des JOH. LUCENA!

[3] DELLA VALLE, *Reiss-Beschreibung* I, 111. KIRCHER, *Prodromus Coptus*, p. 196.

[4] Ich citiere die *Reiss-Beschreibung* des P. DELLA VALLE nach der deutschen Uebersetzung, die zu Genff 1674 bei JOH. HERM. WIDERHOLD in vier Teilen erschienen ist. Das italienische Original liegt mir vor in der Ausgabe von G. GANCIA, Brighton 1843. Eingesehen habe ich auch die alte englische Uebersetzung der Reisen des DELLA VALLE in Indien vom Jahre 1664 in der Ausgabe von EDWARD GREY, London 1892 (Works issued by the Hakluyt Society, nos. 84—85).

[5] Als Italiener schreibt DELLA VALLE Nagher (oder Nagheri); ebenso schreibt er z. B. Gioghi (= skr. *yogin*), während der Franzose F. BERNIER Jaugui schreibt (*Travels in the Mogul Empire* ed. CONSTABLE, p. 316). In der Schreibung Nagher

14**

KIRCHERS Quelle und als der älteste europäische Autor, der den Namen des Brahmanenalphabetes erwähnt hat, angesehn werden müssen.

DELLA VALLE hört von dem Nāgarī-Alphabet zuerst in Combrù (jetzt Bender Abbas) in Persien — also noch ehe er den indischen Boden betritt — im Jahre 1622 (siehe *Reiss-Beschreibung* III, 229). Hier wird er mit einem indischen Geistlichen, mit einem von denen, ‚die sie Sami[1] nennen' (III, 217), bekannt und erhält allerlei Belehrung von ihm über die Götzen und Götzenbilder. Er erfährt z. B., dass Sri in Sri Narsinhà ein Ehrentitel ist, und dass Narsinhà Mensch-Löw bedeutet. Der Sami wird von DELLA VALLE gebeten, seinen eigenen Namen (Damodel Sami) und den der Götzen auf ein Blatt Papier zu schreiben. ‚Er that solches[2] mit einer Gattung von Buchstaben, welche, wie er mir sagte, Naghèr genandt, und von ihnen als heilig hoch geachtet würden, und durch gantz Indien unter den Gelehrten bekandt, auch von der Banianischen Kauffleuthe von Cuzaràt ihren, von denen ich ein Alphabet habe, gantz unterschieden waren.'

Der Sami erzählt ferner: ‚dass schier alle Landschafften in Indien ihre sonderbare Sprach, und Buchstaben hätten, und ob wol

sehe ich keineswegs 'a curious tendency on the part of Europeans to insert the letter *h* in Oriental words' (*The travels of* Pietro della Valle *in India* ed. GREY p. 113 n. 2).

[1] DELLA VALLE erwähnt die Sami öfters. Nach EDWARD GREY a. a. O., S. 75, wären die Sami = Swami, die Herren (skr. *svāmin*). Die Richtigkeit dieser Erklärung muss ich dahingestellt sein lassen. Sicherlich falsch ist aber die Identification der Vertia bei DELLA VALLE IV, 37 mit den Vaiṣṇavas (GREY p. 104 n.). Es wäre wunderbar, wenn ein so genauer Beobachter und ein so treuer Berichterstatter wie DELLA VALLE die Jainas nicht kennen gelernt und beschrieben hätte. Unter den Vertia sind ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehn. Hebt doch DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der Vertia hervor, dass sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheeren.

[2] Der Sami weigert sich also nicht, ‚seinen Namen schriftlich zu geben', wie der König der Gioghi bei DELLA VALLE IV, 124[a]. Ueber den namentlich bei wilden Völkern hervortretenden Widerwillen, den Namen zu verraten, vgl. z. B. RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878) 179 ff. 302; FRAZER, *The golden bough*[2] I, 404 ff.

etliche wenige an der Sprach einander verstünden, so hätten sie doch eine gantz andere Schrifft. Es ist demnach unter ihnen insgesamt einerley Sprach, und einerley Schrifft, nehmlich mit den Buchstaben Naghèr, nur allein den Gelehrten bekandt, welche sie alle annehmen und verstehen; eben wie bey uns in Europa, allwo so viel, und unterschiedliche Nationen, einander insgesamt in der Lateinischen Sprach, und Schrifft verstehen.'

DELLA VALLE fügt hinzu, dass er von den Naghèr-Buchstaben, die schön und deutlich, aber grob sind und einen grossen Raum einnehmen, viel geschriebene Bücher gesehen hat, dass er zwei von diesen Büchern mitbringen will (vgl. *Reiss-Beschreibung* IV, 27), und dass er mit Lust und Verwunderung zugesehen hat, wie der Sami die Feder hielt und schrieb.

Zum zweiten Male erwähnt DELLA VALLE die Nāgarīschrift bei der Beschreibung seines Besuches von Cambaia (Cambay in Gujarāt). Er lernt hier einen alten Brahmanen kennen, der sich Becà Azàrg nennt, ,worunter Becà sein eigener, Azàrg [skr. *ācārya*] aber sein Ehren-Name ist'. Dieser Brahmane ,zeigete uns seine Bücher, welche mit einer alten, allein den gelehrten bekandten, dem gemeinen Mann aber heutiges Tags unbewusten, und bey den Brahmanen gebräuchlichen Schrifft geschrieben waren, die sie zum Unterschied vieler anderer gemeiner, und in unterschiedlichen Indianischen Provintzen üblichen Buchstaben, Naghert nennen' (*Reiss-Beschreibung* IV, 27).

An der dritten Stelle seiner Reisebeschreibung, wo er die Nāgarīschrift erwähnt (IV, 40), wagt DELLA VALLE eine Vermutung über den Ursprung des Namens Nagher.[1] Er besucht in einem Dorfe Namens Naghrà,[2] das zwei Cos von Cambaia entfernt liegt, einen dem Brahman geweihten Tempel. Von den Baniani oder Kaufleuten

---

[1] Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Namens Nāgarī vgl. COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays*[1] II, 27, n., und namentlich BURNELL, *Elements of South-Indian Palaeography*[1] p. 42, n. 2.

[2] IV, 38 schreibt DELLA VALLE: Hagrà. So auch im italienischen Original (ed. GANCIA, II, 563).

in Naghrà hört er, dass dieser Ort vor alten Zeiten der königliche Sitz und die Hauptstadt des ganzen Königreichs Cambaia gewesen sei. Dies bringt unsern Autor auf die Mutmassung, dass die Buchstaben Nagher ihren Namen von der Stadt Naghrà bezogen haben, weil sie vor Zeiten daselbst im Gebrauch gewesen sein könnten. Doch ist diese Herleitung eben eine blosse Mutmassung; DELLA VALLE hat durch vielfältige Erfahrung gelernt, dass bei Auslegung und Ableitung der Namen, sonderlich aber der Städte und Plätze in der Welt, der Gleichheit der Wörter nicht zu trauen sei. Nagher bedeutet, wie DELLA VALLE noch hinzufügt, in der Indianischen Sprach eine grosse Stadt.

Wenn dereinst eine Geschichte unsrer früheren Kenntnisse von Indien geschrieben werden wird, eine Geschichte, die anders ausfallen wird als die kurze Skizze in LEFMANNS *Geschichte des alten Indiens* S. 1—24, so wird auch der Name des ‚Pilgers‘ PIETRO DELLA VALLE, dem bereits GOETHE ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat,[1] mit Ehren genannt werden, ebenso wie in der Geschichte der Aegyptologie oder in der Geschichte der Entzifferung der altpersischen Keilinschriften.[2]

Halle a. d. S., Weihnachten 1901. TH. ZACHARIAE.

[1] In den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des Westöstlichen Divans (Weimarische Ausgabe, Band 7), S. 189—211. DELLA VALLE ist derjenige Reisende, durch den GOETHEN ‚die Eigenthümlichkeiten des Orients am ersten und klarsten aufgegangen‘.

[2] DELLA VALLE hat zuerst (1621) mehrere Keilschriftzeichen richtig copiert und zugleich die richtige Vermutung ausgesprochen, dass diese Buchstaben ‚auf unsere Weise von der lincken zur rechten Hand geschrieben werden‘ (*Reiss-Beschreibung* III, 131 f.). Vgl. den *Grundriss der iranischen Philologie* II, 65 §. 29, wo die Jahreszahl 1621 für 1622 eingesetzt werden muss. Der Brief des DELLA VALLE, worin von der Keilschrift die Rede ist, ist vom 21. October 1621 datiert, nicht vom 21. Oct. 1622, wie in der *Reiss-Beschreibung* III, 139 gedruckt ist; vgl. *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino* ed. GANCIA vol. II, p. 228. 269.

Tigriña-Texte im Dialekte von Tanbên.

Von

Enno Littmann.

Mein Aufenthalt in Jerusalem im Januar 1900 während der *American Archaeological Expedition to Syria* (Vorbericht im *American Journal of Archaeology*, Second Series, Vol. iv, No. 4) war hauptsächlich dem Aufzeichnen von neuarabischen Märchen und volkstümlichen Liedern gewidmet (vgl. *Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wiss.*, Phil.-hist. Kl., N. F. v, 3). Daneben aber beschäftigte ich mich, soweit es die Zeit erlaubte, mit den in Jerusalem lebenden Abessiniern. Ueber ihre Klöster und Handschriften s. *Aus den Abessinischen Klöstern zu Jerusalem*, in *Zeitschr. für Assyr.* xvi;[1] ein Exemplar des amharischen *Marḥa 'Ewûr* kopierte ich vollständig, aus anderen Handschriften beträchtliche Teile. Von ferneren hierher gehörigen Arbeiten seien eine mit Hülfe des trefflichen Abbā Kefla Giorgis angefertigte Uebersetzung der altamharischen Königslieder und eine Anzahl von amharischen Strophen erwähnt, die von einem inzwischen verstorbenen abessinischen Barden stammen. Im Folgenden veröffentliche ich einige kurze Tigriña-Texte, die der aus Tanbên gebürtige junge Mönch Walda Tensâ'ê für mich anfertigte.

---

[1] Die wenigen äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster sind beschrieben in *ZA.* xv, S. 133—161.

1.[1]

1 ሐዴ ፡ ሰብ ፡ ነበሬ ፡ አቦኡ ፡ ልሞቴ ፤ ናቡኡ ፡ ቤተ ፡ ሰብእ ፡ ናዩ ፡ ቤተ ፡
2 ሰብእ ፡ እላተጻልኡ ፡ አሸገርዎ ። ፈላስፉ ፡ መምህር ፡ ነበሬ ፤ ሰብ ፡ መልእ
ክተኛ ፡ ሰደዴ ፡ ላፍቱ ፡ ፈላስፉ ፡ ናዬ ፡ ቤተ ፡ ሰብ ፡ ናቦይ ፡ ቤተ ፡ ሰብ ፡ እላ
3 ተጻልኡ ፡ አሸጊሮሙኒ ፡ ምከረኒ ፡ በሎ ፤ ከይዳቶም[2] ፡ ነገርዎ ። አብዙፉን ፡
ነይሩ ፡ አምድሪ ፡ ወረዴ ፡ አብሕልፍኝ ፡ ሐለፈ ፤ ብዙኅ ፡ ዘመን ፡ ልገበሬ ፡
ተክሊ ፡ እላቔረጤ ፡ ሐዴስ ፡ ተክሊ ፡ ሐመድ ፡ እላኀቔፈ ፡ ረአይዎ ፡ ምላሺ ፡
4 የመለሰይ ። ከይዳቶም ፡ አብቅድሜኡ ፡ ደው ፡ በሉ ። እሱ ፡ እንታይ[3] ፡ በለ
5 ካትኩም ፡ በሎም ፤ ለአናስ ፡ የመለሰልናይ ፡ በሉ ። እትትነግርዎኬ ፡ እን
ተይ ፡ ይገብር ፡ ነበሬ ፤ አብዙፉን ፡ ነይሩ ፡ ላብሕልፍኝ ፡ ሐለፌ ፡ እቱ ፡ ናቀ
ደም ፡ ተክሊ ፡ እላቔረጸ ፡ ደብረዮ ፡ እቱ ፡ ሐዲስ ፡ ተክሊ ፡ ሐመድ ፡ አሕ
6 ፈቆ ፡ ቢላቶም ፡ ነገርዎ ። እስካትኩም ፡ የፈለጥኩምይ ፤ እቱ ፡ ናቀደም ፡
ተክሊ ፡ ቍሪጹ ፡ ምድብሩዩ ፡ ናቦካ ፡ ቤተ ፡ ሰብ ፡ አውጽእ ፡ እንቲብለኒ ፡
7 እዩ ፤ ሐዲስ ፡ ተክሊ ፡ ሐመድ ፡ ለሕፈቆ ፡ ናይካ ፡ ቤተ ፡ ሰብ ፡ ሒዝካ ፡
ተቀመጥ ፡ በሎ[4] ፡ ልሰብ ፡ አመከረኒ[5] ፡ ማለት ፡ ጽቡቅ ፡ እዩ ፡

[1] Ich gebe die Texte genau nach dem Originale, abgesehen von der Interpunktion. Die ፤ und ። stammen vielfach von mir.

[2] MS. ከይደቶም. [3] Im MS. verbessert aus እታይ.

[4] L. በሌ. [5] L. አምከረኒ (?).

2.

1 እስክ[ን]ድር ፡ ከምዙይ[1] ፡ በሌ ፤ ኅሙሽቴ ፡ ነገር ፡ እለው ፡ ከንቱ ፡
2 ነገር ፡ ልከኑ ። ሐዊ ፡ ብፀሐይ ፤ ዝናም ፡ አበረካ ፤ ጽቡቅ ፡ መጽሐፍ ፡ እውር ፡
ዓይኒ ፤ ጽቡቅ ፡ መብልዕ ፡ ልጸገበ ፡ ሰብ ፤ ናእግዚአብሔር ፡ ቃል ፡ አብለ
ማፂ ፤ አይኰኒዶ ፡ ከንቱ ፡ እዩ ።
3 እንካጠቢባን ፡ ልጠየቅዎ ፡ እለው ፡ ለአቡዛርድ ፡ ጥበብ ፡ መሐረና ፡
4 ልነፍስና ፡ ሊጠቅም ፡ ልሥጋና ፡ ሊኮን ። ከምዙይ[2] ፡ እዩ ፡ ፍለጡ ፡ ስምዑ ፡

[1] MS. ከምዚይ. [2] MS. ከመዙይ.

1.

Es war [einmal] ein Mann, dessen Vater gestorben war. Seines Vaters Familie [und] seine eigene Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten. Es war ein Philosoph, ein Lehrer. Er schickte Boten zu dem Philosophen [und] liess ihm sagen: Meine Familie [und] meines Vaters Familie machen mir zu schaffen, indem sie mit einander streiten. Rate mir! [Die Boten] gingen und sagten [es] ihm. Er sass auf einem Sessel, sprang auf den Boden, [und] ging nach draussen; sie sahen ihn, wie er eine alte Pflanze abschnitt und eine neue Pflanze mit Erde umgab; eine Antwort gab er nicht. Sie gingen und traten vor [den Absender] hin. ‚Was hat er zu euch gesagt?‘ sprach er zu ihnen. ‚Uns hat er nicht geantwortet,‘ sagten sie. ‚Aber, als ihr [es] zu ihm sagtet, was that er [da]?‘ Sie sagten und sprachen zu ihm: ‚Er sass auf einem Sessel, [und] ging [dann] nach draussen; die alte Pflanze schnitt er ab und warf sie fort, die neue Pflanze umgab er mit Erde.‘ [Er antwortete:] ‚Habt ihr denn nicht verstanden? Während er mir dadurch, dass er die alte Pflanze ausriss und wegwarf, sagte: Jage deines Vaters Familie fort, hat er, indem er die neue Pflanze mit Erde umgab, gesagt: Nimm deine eigene Familie und bleibe wohnen. Was der Mann mir hat raten lassen, ist von guter Bedeutung.‘

2.

Alexander sprach so: ‚Fünf Dinge sind, die wertlose Dinge sind: Feuer in der Sonne; Regen in der Wüste; gutes Buch, blindes Auge; gute Speise, satter Mensch; Gottes Wort in einem Gewaltthätigen. Nicht wahr? das ist wertlos‘.

Von den Weisen waren [einige], die den Abūzāred fragten: ‚Lehre uns Weisheit, die unserer Seele nützt, die für unser Fleisch ist.‘ ‚Es ist so, wisset, höret: Vier Dinge thun dem Auge wohl, lassen es in die Ferne sehen.

5 አርባዕቴ ፡ ነገር ፡ ለዓይኒ ፡ ያጸብቅዎ ፡ ልርጉቅ ፡ ያርእይዎ ። ፩ቴ ፡ ነገር ፡
ለአይኒ ፡ የሐምምዎ ። ካዕማይ ፡ ልሥጋ ፡ ያርጐድዎ ፡ ያቅጥንዎ ። አርባዕቴ ፡
6 ነገር ፡ ያምምዎ ፡ ያሕይዎ[1] ። ፩ቴ ፡ ነገር ፡ ለዓይኒ ፡ ብርሃን ፡ ሊከውን ፡ ለም
ለም ፡ ሣዕሪ ፡ ተክሊ ፡ ምርዓይ ፤ ጽሩይ ፡ ማይ ፡ ፈሳሲ ፡ ማይ ፡ ምርዓይ ፤
7 ፈታዊካ ፡ ምርዓይ ፤ ዡህሊ ፡ ዓይንካ ፡ ምዡሐል ። አርባዕቴ ፡ ነገር ፡ ለዓይኒ ፡
ሴጥፍዕዎ ፡ ብዙኅ ፡ ጨው ፡ ብዙኅ ፡ መብልዕ ። ልሞቀ ፡ ማይ ፡ አብርእስካ ፡
ሊፈስ ። ፀሐይ ፡ ዡለጊዜ ፡ አትዡዊርካ ፡ ልላእሊ ፡ ምርዓይ ። ዕለት ፡ ዕለት ፡
8 ጸላዒካ ፡ መርዓይ ። አርባቴ ፡ ነገር ፡ ልሥጋካ ፡ ሊጽብቅዎ ፡ ጽቡቅ ፡ ክዳን ፡
ሐዘን ፡ እንካብ ፡ ልብካ ፡ ምግዳፍ ። ጽቡቅ ፡ ሺታ ፡ አብልሞቀ ፡ ምሕራስ ።
9 ዓርባቴ ፡ ነገር ፡ ልሥጋ ፡ ለየጸብቅዎ ፡ ኅማቅ ፡ ሥጋ ፡ ምብላዕ ፡ ብዙኅ ፡ አው
ስቦ ፡ አብሰበይቲ ፤ አውሺባ ፡ ብዙኅ ፡ ምቅማጥ ። ፀሐይ ፡ እንተ ፡ ሴአተወ ፡
ምሕራስ ።

10 አርባቴ ፡ ነገር ፡ ያጸብቅዎ ፡ ልሥጋ ፡ ብግዘ ፡ ምብላዕ ፡ በዡሉ ፡ ነገር ፡
መጢንካ ፡ ምስራህ ፡ እንካ ፡ ክፉዕ ፡ ነገር ፡ ምክልካል ፡ ኀዘን ፡ ምግዳፍ ፡
ለይግባዕ ፡ ነገር ።

11 አርባቴ ፡ ነገር ፡ ልሥጋ ፡ ሴሕምቅዎ ፡ እዚአቶም ፡ እዮም ፡ ብሕማቅ ፡
መገዲ ፡ ምካድ ፤ አጥባቒ ፡ ፈረስ ፡ ምቅማጥ ፤ ደኪሙካ ፡ እንትሎ ፡ መገዲ ፡
12 ምካድ[2] ፤ አረጊት ፡ ሰበይቲ ፡ ምእታው ። ዓርባቴ ፡ ነገር ፡ ያድኅንዎ ፡ ልሥጋ ፡
ጽቡቅ ፡ ልቢ ፤ ጽቡቅ ፡ መምህር ፡ ጐይታ ፤ ጽቡቅ ፡ ፈታዊ ፤ ናልብካ ፡ ልሰ
13 ርህ ፡ ሰበይቲ ፤ ሊረድዕ ፡ አርኪ ። ልልቢ ፡ ሊቀትልዎ ፡ ጽኑዕ ፡ ቁሪ ፡ ጽኑዕ ፡
ሐሩር ፡ ብዙኅ ፡ ጢስ ፡ ጸላዒካ ፡ ርኢካ ፡ ምፍራህ ።

14 ይቤ ፡ ስቅራጥስ ፡ ጽቡቅ ፡ ፍርዲ ፡ ልሰብ ፡ ጽንዑ ፡ እዩ ፡ ናጽቡቅ ፡
ነገር ፡ ርእሰ ፡ እዩ ፡ ብዙይ ፡ ገንዘብ ፡ ይግነይ ፡ ወታደር ፡ ይግዙኡሉ ፡ ሕዝ
15 ብውን ፡ ይበዝኍ ። ጽቡቅ ፡ ፍርዲ ፡ ይፋቅር ፡ እዩ ። ዓለም ፡ ብገነት ፡ ይምሰል ፡
ልገነት ፡ ቅጽሩ ፡ መንግሥት ፡ እዩ ፡ ጥበብ[3] ፡ መንግሥቲ ፡ ለንጕሥ[4] ፡ ሴህድ

---

[1] MS. ያሕዮ.

[2] So diktiert; MS. ምክድ.

[3] = ጠበብት (?). [4] So MS.

Vier Dinge machen das Auge krank.

Wiederum machen sie das Fleisch fett, [und] machen es mager.

Vier Dinge machen es krank, [und] machen es gesund.

Vier Dinge, die Licht für das Auge sind: Eine grüne [Gras-] Pflanze zu sehen; klares Wasser, fliessendes Wasser zu sehen; deinen Freund zu sehen; dein Auge mit Salbe (oder Stibium) zu bestreichen.

Vier Dinge, die das Auge verderben: Viel Salz [und] viele Speise; heisses Wasser, das sich über deinen Kopf ergiesst; indem du immer die Sonne anblickst, nach oben zu sehen; Tag für Tag deinen Feind zu sehen.

Vier Dinge, die deinem Fleische wohl thun: Ein gutes Kleid; die Trauer von deinem Herzen zu jagen; guter Geruch; wenn es warm ist, zu pflügen (?).

Vier Dinge, die dem Fleische nicht gut thun: Schlechtes Fleisch essen; viel mit dem Weibe zu verkehren; im Bade viel zu sitzen; wenn die Sonne nicht untergeht, zu pflügen (?).

Vier Dinge thun dem Fleische wohl: Zur [rechten] Zeit essen; in allen Dingen mit Mass handeln; sich von schlechten Dingen fernhalten; Trauer zu vertreiben [und] unnötige Dinge (?).

Vier Dinge sind es, die das Fleisch verderben; diese sind: Auf schlechtem Wege wandeln; ein störriges Pferd reiten; einen Weg zu gehen, wenn er dich ermüdet; das Kommen eines alten Weibes.

Vier Dinge retten das Fleisch: Ein gutes Herz; ein guter Lehrer als Herr; ein guter Freund; eine Frau, die nach deinem Herzen handelt; ein hülfreicher Freund.

Was das Herz tötet, [ist]: Starke Kälte; starke Hitze; viel Rauch; deinen Feind sehend, furchtsam zu sein‘.

Es sagte Socrates: ‚Ein gutes Urteil ist des Menschen Stärke, einer guten Sache Haupt ist es. Dadurch werden Schätze gewonnen; das Heer ist ihm unterthänig und sein Volk wird viel. Ein gutes Urteil bringt Freunde (?). Die Welt wird mit einem Garten verglichen: des Gartens Zaun ist das Reich. Und die Weisen des Reiches sind

16 ርዎ : ዚአቶም : እዮም ፤ ልወታሐደር : ሊረድእ : ንጕሥ[1] : ለንጉሥ[1] :
ሊረድእ : ወታሀደር : ገንዘብ : እዩ[2] ።

3.

1 ናሐበሻ : ንጉሥ : ነበሬ : ስሙ : ካሌብ : ይበሐል : ደጊ : ሰብ : መን
2 ፈሳዊ : እዩ ። አሞገስ : ጸግዒ : ናግራን : ትባሐል : አዲ : እላ : ፊንሐስ :
ሊባሐል : ይሁዲ : ናምስሪ : ጳጳስ : አብኡ : ተሸይሙ : ይቀመጥ : ነበሬ ፤
3 ኂሩት : ሊባሐል : ደጊ : ካህን : ነበሬ ። እቱ : አይሁድ : ቀተላቶም : ከነደቁ :
4 ከነሰበቲ : እንተ : ሌቀረያ[3] ። ንጉሥ : ካሌብ : እዙይ : ሰሚኡ : ሐዘኔ : ልእ
ግዚአብሔር : ለመነ : ምድሪ : ተከፊቱ : በምድሪ : ታሕቲ : መገዲ : ሰሙን :
5 ከይዱ : ቀተሎ ። ለሐዘኔ : ደግ : ሰብ : እዙይ : ኵሉ : ይግበረሉ ፤ ሐልሐል :
ሞገስ : ከረን : አስገዴ : በቅላ : ኵሉ : ይፈልጥዎ ።

4.

1
2 ሐዴ : ንጉሥ : ነበሬ : ክልቲ : ደቂ : ነበርዎ ። በሊመውት : ጊዜ :
ሊሰበቱ[4] : ልቱ : አቢይ : ካህን : ገቢርኪ : ልቱ : ንዑስ : አንጊስኪ : ተቀ
3 መጢ : በላ : ሞቴ ፤ ከምገዘ : ነገሩ : ገበረት ። እቱ : ዓቢይ : ቀኒኡ : ልቱ :
ንኡስ : ሐው : ቈረጬ : ንተከድኔ : ባሕታዊ : ኢድ : ነሥኤ : መንግሥቲ :
4 አዋራዲ : ቢሉ : ጸረሮ ። ሰብ : ሰዲዱ : ጸ[ው]ዖ : እታይ : ከይንካ : ልጸረ
5 ፍከኒ : በሎ[5] ፤ ከፊኡኒ : በሎ ። ገልዒ : ጠጠር : መሊኡ : ብሳፅን : ብባሐር :
ዓረብ : ገቢሩ : አቀመጠ ፤ ጽሩይ : ወርቂ : በዓረጊት : ቈርበት : ብሣፅን :
6 ገይሩ : ልቱ : አቢይ : ሐው : ጸውዖ[6] : በሌ ፤ እካክልቲአቶም : ሳጽን :
7 ምረጽ : እና : ውሰድ : በሎ ። በዓረብ : ልተሸፈነ : ውስጡ : ገልዒ : እብኒ :
8 ልመልዔ : ወሰዴ : አምጺካ : ከፊትካ : ረአዮ : በሎ ። እብኒ : ገልዒ : ኮኔ :

[1] So MS.

[2] እዩ ist hier einige Male fast wie እዮ geschrieben.

[3] Vgl. ከነመርፌው : ሳይቀር GUIDI, *Vocab. Amar.*, col. 460.

[4] = ልሰበይቱ.

[5] MS. በሉ. [6] MS. ጸውዕዎ.

es, die den König stützen (?); ein dem Heere helfender König, ein dem König helfendes Heer ist ein Schatz.

3.

Es war einmal ein König von Abessinien, mit Namen Kaleb, er war ein wohlthätiger, geistlicher Mann. In einer an Môgas (= Bogoš) grenzenden, Nagrân genannten Stadt war ein Jude, namens Pinehas. Ein ägyptischer Patriarch war dort eingesetzt und wohnte [dort]. Ein wohlthätiger Priester mit Namen Ḫîrût war [dort]. Der Jude tötete sie, indem weder Kinder noch Frauen übrig blieben. Als König Kaleb dies hörte, ward er betrübt [und] betete zu Gott. Indem sich die Erde aufthat, ging er auf einem Wege unter der Erde eine Woche lang und tötete ihn. Dem guten Manne, der betrübt ist, wird dies alles gethan. Ḥalḥal, Môgas, Keren, Asgadê, Baqlâ: alle wissen es.

4.

Es war [einmal] ein König, der hatte zwei Söhne. Zu der Zeit, da er im Sterben lag, sprach er zu seiner Frau: Mache den älteren [Sohn] zum Priester und den jüngeren zum König. [Dann] starb er. Wie er ihr gesagt hatte, handelte sie. Der ältere [Bruder] wurde eifersüchtig und schmähte den jüngeren Bruder, indem er tadelnd sprach: ‚Er hat betrogen; eine einzige Hand hat heimlich (wörtl. die bedeckt ist) das Königreich an sich gerissen.‘ Der schickte Leute und rief ihn; [dann] sprach er zu ihm: ‚Was ist dir, dass du mich geschmäht hast?‘ Er antwortete: ‚Man hat mich schlecht behandelt.‘ [Der jüngere Bruder] füllte einen Kessel mit Kieseln und that ihn in eine mit Saffian [überzogene] Kiste. [Ferner] that er reines Gold in eine mit altem Leder [überzogene] Kiste, rief den älteren Bruder und sprach: ‚Von diesen beiden Kisten wähle [eine] aus und nimm [sie].‘ Er nahm die mit Saffian überzogene Kiste, in welcher der mit Steinen gefüllte Kessel sich befand. [Darauf] sprach [der jüngere Bruder] zu ihm: ‚Bringe [und] öffne [sie];

በሌ[1] ። እቱ ፡ አረጊት ፡ ሣጽን ፡ ከፌቲካ ፡ ረአዮ ፡ በሎ ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡
ኮኔ ፤ ሬኤካዶ ፡ ንሕና ፡ ብላዕሊ ፡ ሰብ ፡ መሲልና ፡ ብውስጢ ፡ ከምገልዒ ፡
9 ከምእብኒ ፡ ኢና ። ጻድቃን ፡ ብላዕሊ ፡ ሕማቅ ፡ ክዳን ፡ እተተከድኑ ፡ ብእግ
10 ዚአብሔር ፡ ውሥጣቶም ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡ እያቶም ። ሎሚ ፡ እውን ፡ ሰብ ፡
ምንዓቅ ፡ አይግባዕይ ።

5.

1 2 ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ፡ ዓቢይ ፤ ንዑስ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ። ክልቴአቶም ፡
ጸላዕቲ ፡ ኢያቶም ፡ ኪዋጉኡ ፡ ተሰለፉ ፤ እቱ ፡ ዓቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንዑስ ፡
ንጉሥ ፡ ብምንታይ ፡ ነገር ፡ እዩ ፡ ሰብና ፡ ሠራዊትና ፡ ሊሐልቅ ፡ አነይ ፡
3 እስካይ ፡ እንዋቃዕ ፡ በሌ ። አቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንኡስ ፡ ንጉሥ ፡ ቀተሎ ።
4 ሎሚውን ፡ ከምኡ ፡ እንተ ፡ ሊከውን ፡ ጽቡቅ ፡ ነበሬ ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡
ፈራሀ ፡ ነበሬ ፡ ብልሒ ፡ እዩ ፤ ካሊእ ፡ ንጉሥ ፡ ኪዋግዖ ፡ መጼ ፡ ተመለስ ፡
አድካ ፡ አኔ ፡ ክግብረልካ ፡ በሎ ፡ ኬዴ ።
5 አብሐንቲ ፡ አዲ ፡ ፩ ዓመት ፡ ተሸይሙ ፤ ብትካልአይ ፡ ዓመት ፡ አብ
6 ደሴት ፡ የእትውዎ ፡ በርሃብ ፡ ይመውት ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ግን ፡ ብልተሾመ ፡
7 ጅሚሩ ፡ ገዘቡ ፡ ላፍታ ፡ ደሴት ፡ ሰደደ ፡ በተድላ ፡ ተቀመጠ ። ሊምጽውት ፡
ሰብ ፡ ምክሪ ፡ ሊፈልጥ ፡ ሰብ ፡ ብተድላ ፡ ሥጋ ፡ ብተድላ ፡ ነፍሲ ፡ ደስ ፡
ይልዎ ፡ ይነብር ።

---

[1] So diktiert; MS. ursprünglich በል.

sieh sie [dir] an.' [Jener] sprach: ,Es ist ein Kessel mit Steinen.' [Darauf] sprach [der jüngere]: ,Oeffne die alte Kiste und sieh [sie] an. Es ist reines Gold. Siehst du? Wir [aber], wenn wir [nur] äusserlich den [guten] Menschen gleichen, sind innerlich wie ein Kessel, wie Steine. Die Gerechten [jedoch, auch] wenn sie äusserlich schlechte Kleider anhaben, sind vor Gott in ihrem Innern reines Gold. Nun ist es also nicht nötig, Menschen zu verachten.'

5.

Es war [einmal] ein grosser König und ein kleiner König. Die beiden waren Feinde und stellten ihre Heere zum Kampfe auf. [Da] sprach der grosse König zu dem kleinen König: ,Warum sollen unsere Leute und unsere Heere zu Grunde gehen? Ich und du, wir wollen kämpfen.' Der grosse König tötete den kleinen König. Heute nun, wenn es so ist, ist es gut: Es war ein furchtsamer König, der war klug; ein anderer König kam um ihn zu bekriegen. [Jener] sprach zu ihm: ,Kehre um in dein Land, ich will dir Tribut zahlen.' Da ging er.

In einem Lande in einem Jahre wurden sie eingesetzt. Im zweiten Jahre bringen sie ihn auf eine Insel, er stirbt vor Hunger. Der eine König aber schickte von seiner Einsetzung an seine Schätze auf die Insel, er blieb in Freuden. Er wusste Rat die Leute zu unterstützen, die Leute erfreuten sich leiblichen und geistigen Vergnügens.

Was den Inhalt der obigen Texte anlangt, so geht 2 mit seinen Zahlensprüchen direkt auf das *maṣḥafa falâsfâ ṭabîbân*[1] und damit auf die im Orient vielfach so beliebte hellenistische Apophthegmata-Literatur zurück. WALDA TENSÂ'Ê sagte mir ausdrücklich, dass er diese Sprüche dort gelesen habe. Den Sachen im einzelnen nachzugehen, fehlt mir Zeit und Literatur. No. 3 zeigt, dass die Geschichte vom frommen König Kaleb und dem bösen Juden Pinehas

[1] Vgl. CORNILL, *Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân*, Leipzig 1875.

(entstellt aus ذو نواس) noch sehr beliebt ist; vgl. die erschöpfende Behandlung dieser Legenden von dem um die äthiopische Literatur so sehr verdienten F. M. ESTEVES PEREIRA, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lissabon 1899 (Herr Professor NÖLDEKE erinnerte mich ferner an das Vorkommen dieser Erzählung im *Gadla Aragâwî*). Woher WALDA TENSÂ'Ê die übrigen Geschichten hatte (die Kästchen-Erzählung in No. 4 ist ja auch sonst weit verbreitet), habe ich leider versäumt festzustellen.

Die Sprache von Tanbên ist, wie ja bereits PRAETORIUS in *ZDMG*. 28, S. 437 festgestellt hat, dem Dialekte von Adua nahe verwandt. Wer das Tigriña — diese Benennung der Sprache empfiehlt sich, da sie sich schon im Klange deutlich von Tigrē unterscheidet — aus den Arbeiten PRAETORIUS', SCHREIBER's, und DE VITO's kennt, findet sich hier leicht zurecht. Die meisten Abweichungen vom Dialekte von Adua hat PRAETORIUS in seinem Aufsatze *Ueber zwei Tigriñadialekte* (*ZDMG*. 28, S. 437 ff.) zusammengestellt. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen, in denen ich besonders die von PRAETORIUS nicht oder weniger ausführlich behandelten Erscheinungen hervorhebe, dennoch manchem erwünscht.

Ich erwähne von vorn herein, dass WALDA TENSÂ'Ê wenig oder garnichts von der gedruckten Tigriña-Literatur kannte. Danach können wir einerseits erwarten, dass er sich ungezwungen in seiner Muttersprache ausgedrückt hat, aber auch Inconsequenzen oder orthographische Fehler wohl nicht hat vermeiden können. Auf letzteres ist allerdings der bekannte Wechsel von እ und ዐ einerseits, ሀ, ሐ, ኀ andrerseits kaum zu schieben; vgl. እውር፡ ዓይኒ፡ 2_3, እይኒ 2_5; ምርዓይ ‚zu sehen' 2_6 und öfters, ያርእይዎ 2_4; ferner ኩሀሉ, ምኩሓል 2_6; እላኅቈፌ 1_3, አሕፌቆ 1_5; auffällig ist ያምምዎ 2_5 neben የሐምምዎ ib. Die Schreibung ሰብእ 1_1 (wofür sonst ሰብ) ist wohl Reminiscenz aus dem Geʿez.

Wie bekannt, hat das Tigriña (wie z. T. auch das Amharische) einige merkwürdige Eigentümlichkeiten mit den nordsemitischen Sprachen gemeinsam; so die Spiration des *b* und *k* (hier auch auf *q* ausgedehnt) und die hin und wieder vorkommende Assimilation

des *n*. Das aus ለኀበ entstandene ላብ (Adua ናብ) wird also *lâv* gesprochen und kann vor stimmlosen Consonanten zu *lâf* werden: ላፍቱ ,zu ihm' 1_2, ላፍታ ,zu ihr' 5_6. Ebenso kann ursprüngliches *-abî-* durch die Mittelstufe *-avî-* zu *-ai-* werden ነይሩ 1_3, 1_5 (für ነቢሩ), ገይሩ ,er machte' 4_5 neben ገቢሩ ib. Endlich deutet wohl auch der Ausfall eines *b* im Auslaute auf eine sehr weiche Aussprache hin; እንከ $2_{3.10}$ für እንከብ ist ja schon aus Praetorius, *Tigriña-Sprache*, S. 92 bekannt. Für den in äthiopischen Dialekten mehrfach belegten Uebergang von $b > m$ haben wir auch hier einige Beispiele: ከዕማይ 2_5 ,wiederum'; ሞገስ $3_{2.5}$ Bogos; አምድሪ 1_3 für አብምድሪ.

Dass *n* in dem heute recht selten gewordenen Pronomen der 2. Pers. Sing. dem *t* assimiliert wird (vgl. אַתָּה, אַתְּ), ist schon bei Praetorius (*Tigriña-Sprache* § 108) und Schreiber (*Langue Tigraï* § 51, 3°) berichtet. Weitere Beispiele liefern unsere Texte: እከ 4_6 (für እንከብ); እት 1_5 (wie im Tigrē) und እተ 4_9 ,indem' für እንት, እንተ; ferner እታይ 4_4 ,was?' (für እንታይ bezw. ምንታይ), መገዲ 2_{11}, 3_4 ,Weg' (zu ነገደ).

Ueber ል im Tanbêndialekte für ን in Adua und Umgegend vgl. Praetorius, *ZDMG*. 28, S. 446; dafür eine Menge Beispiele auch hier, ich führe nur an: ለእናስ 1_4 ,uns aber'; ልላእሊ 2_7 ,nach oben'; ልልቢ፡ ሊቀትልዎ 2_{13} ,die das Herz töten' u. s. w. Neu ist in dieser Beziehung, dass die Tigriña-Conjunction እና ,indem' c. Perf. (dem tigrischen እንዶ c. Perf. entsprechend) in unseren Texten እላ lautet, s. unten S. 224.

Anhangsweise sei hier hingewiesen auf die Art von Vocalharmonie in ናቡኡ 1_1 (neben ናቦኡ), in ይግዙኡሉ 2_{14}, ኪዋጉኡ 5_2 und ሬኤከ 4_8, sowie auf die Metathesis in አኅቒፊ 1_3 zu አሕፊቆ $1_{5.7}$ (vgl. Geʿez ሐቀፈ, חבק) und ዶብረዮ 1_5 ምድብሬዩ 1_6 zu sonstigem ደርበየ (vgl. de Vito, *Vocabolario* s. v., ebenso Tigrē und Geʿez).

Die Bildung der Pronomina und Suffixe im Tigriña ist eine der wunderlichsten Spracherscheinungen. Die Sucht nach Mannigfaltigkeit der Formen ist bei den Demonstrativen bereits im Geʿez ganz hübsch ausgebildet; das Tigriña aber hat sich damit nicht be-

gnügt, sondern sie auch auf Personalpronomina und Suffixe übertragen. Es nimmt uns also nicht wunder, wenn auch unsere Texte, so kurz sie sind, wieder etwas Neues beitragen. Wir sehen aus den Formen እስካ 5_2 ‚du', እሱ 1_4 ‚er', እስካትኩም 1_6 ‚ihr', dass in unserem Dialekte zur Bildung des Pron. person. in der 2. und 3. Pers. das Wort እስ-, (aus እርስ-, ርእስ) verwandt wird, im Gegensatze zu dem sonst im Tigriña gebräuchlichen ንስ (aus ነፍስ); PRAETORIUS hatte also ganz recht, wenn er die von BEKE angeführte vereinzelte Form *esáthum* als ‚höchstwahrscheinlich einem ungebräuchlichen amharischen እርሳችሁ entsprechend' erklärte (*Tigriña-Sprache*, S. 155). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir im Tanbên-Dialekte folgende Pronomina der 2. und 3. Person annehmen

Sing. 2. m.	እስካ	Plur. 2. m.	እስኩም, እሳትኩም, እስካትኩም
f.	እስኪ	f.	እስክን, እሳትክን, እስካትክን
3. m.	እሱ	3. m.	እሶም, እሳቶም
f.	እሳ	f.	እሰን, እሳቱን.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich hier in Abessinien in neuerer Zeit ein ganz ähnlicher Prozess wie bereits in uralter Zeit in Aegypten abgespielt hat; denn die ägyptischen wie koptischen Personalpronomina der 2. und 3. Person sind ja bekanntlich nichts anderes als *nt* + Suffixen.

Die Pronomina der 1. Pers. lauten: አኔ 5_4 und ንሕና 4_8. Das auslautende *ē* in አኔ wird beim Antritt des enclitischen ዩ wieder verkürzt: አነዩ 5_2. Es ist mir wahrscheinlicher, dass dies *ē* auf dem Boden des Tigriña ebenso wie in den Verbalformen ነበሬ 1_1, ሞቴ ib. ሰዴዶ 1_2 u. s. w. (vgl. PRAETORIUS, *Tigriña-Sprache* § 15) als Dehnung von *a*, *ä* aufzufassen ist, während ich im amharischen እኔ eher ein nochmaliges Antreten des Suffixes der 1. Person (wie in אני) annehmen möchte.[1]

[1] In diesem Zusammenhange sei auf das neuarabische *'anî*, bezw. *'ánī* hingewiesen. Ich habe es in Syrien von Personen beiderlei Geschlechts gehört; dann stände auch hier derselben Erklärung wie in אני nichts im Wege. Jedoch fassen SPITTA und LANDBERG, wenn ich mich recht erinnere, *ani* als Femininform zu *ana* auf; dann müsste irgendwelche Analogie zu *hî*, *anti* mitgespielt haben.

Als hervorhebendes Possessivpronomen haben wir genau wie im Tigrē (*Zeitschr. für Assyr.* XII, S. 291 f.) ናይ mit Suffixen: ናዩ፡ቤተ፡ሰብ 1_2 ‚meine Familie‘ u. s. w. Der Gebrauch dieses Wortes als Genitivpartikel ist bekannt; für den Tanbên-Dialekt scheint es charakteristisch zu sein, dass ናይ in diesem Falle sein ይ verliert und dem Substantiv proklitisch vorgeheftet wird: ናእግዚአብሔር፡ቃል 2_2, እቱ፡ናቀደም፡ተክሊ $1_{5.6}$ ‚die alte Pflanze‘ (die Pflanze von vorher), u. s. w. Auch in Fällen, wo wir der Partikel mehr Selbständigkeit zuschreiben würden, tritt diese Verkürzung ein; so z. B. ናልብኪ 2_{12} ‚das was deines Herzens (= nach deinem Herzen) ist‘.

Besondere Beachtung verdient die in der Entstehung begriffene Bildung eines Determinativartikels; im Tigrē habe ich ለ als solchen *ZA.* XII, S. 299 ff. nachgewiesen. Hier haben wir jedoch ein anderes Demonstrativum in ähnlichem Gebrauche: (እ)ቱ. In እቱ፡ናቀደም፡ተክሊ, እቱ፡ሐዲስ፡ተክሊ 1_5, in ልቱ፡አቢይ, ልቱ፡ንዑስ 4_2 (vgl. $4_{3.5.}$) u. a. kann meines Erachtens እቱ nur als Artikel erklärt werden. Leider sind keine Pluralformen belegt; vgl. noch SCHREIBER, *Langue Tigraï* § 28, Note 2°: ቱ፡ équivaut souvent au simple article qui manque au tigraï. So ብትካልአይ፡ዓመት 5_5 ‚im zweiten Jahre‘.

Das Relativum lautet in Tanbên ል, vgl. PRAETORIUS in *ZDMG.* 28, S. 446. Hierfür bieten unsere Texte eine Reihe von Beispielen. Die Stellung ist wie meist in den neuabessinischen Sprachen direkt vor dem Verbum des Relativsatzes (vgl. besonders amhar. የ). Doch hat ለ im Tigrē noch eine gewisse Bewegungsfreiheit; hier finde ich das eine nicht ganz sichere Beispiel ልሰብ፡አመክረኒ 1_7 ‚was der Mann mir hat raten lassen.‘ Ein Beispiel für die conjunctionale Anwendung des Relativums ist እታይ፡ኪይንኪ፡ልጸረፍክኒ 4_4 ‚was ist dir, dass du mich geschmäht hast‘. Das ist echt äthiopisch; im Arabischen haben wir es erst in späterer Zeit, vgl. GOLDZIHER, *ZDMG.* 35, S. 523 f. Nur ein Mal finde ich in unseren Texten ዝ, in ከምዝ፡ነገሩ 4_2 ‚wie er ihr gesagt hatte‘; einmal auch ን, in ንትክድኔ 4_3.

Eigentümlich ist in unserem Dialekte der Ausdruck der Negation: የ . . . . ይ, z. B. የመለሰይ 1_3 ‚er antwortete nicht‘; የመለሰ ልናይ 1_4 ‚er antwortete uns nicht‘; የፈለጥኩምይ 1_6. Beim Imper-

fectum jedoch lautet der erste Teil der Negation wie in den anderen Dialekten አይ; vgl. አይግበዕይ 4_{10} ,es ist nicht nötig'. In den Tanbên-Texten, die PRAETORIUS vorlagen, ist die Negation አይ — ን, oder አይ — ይ. Unser የ wird in irgendwelcher Weise mit አይ (aus አል) oder mit dem alten ኢ zusammenhängen. Für ይ scheint mir die Ableitung aus äthiop. ሂ am wahrscheinlichsten; es kommt ja auch in dem Doppelausdrucke -ይ፡ -ይ ,und' vor, z. B. አነይ፡እስከይ 5_2 ,ich und du', wo die Bedeutungsentwickelung noch klar zu Tage liegt. Wie das -ን der anderen Tigriña-Dialekte fällt auch -ይ wieder ab, wenn eine proklitische Conjunction oder das Relativum vor das Verb tritt, z. B. እንተ፡ሌቀረያ 3_3 ,indem nicht übrig blieben'. Hieraus ergiebt sich zugleich, dass ለ + የ in ሌ contrahiert wird. In einem Falle hat sich ይ in einen dem vorhergehenden Consonanten angehängten Vocal aufgelöst: አይኮኒ ,es ist nicht' in አይኮኒዶ 2_2 ,nicht wahr?'.

Die Conjunctionen schliessen sich denen der anderen Dialekte an. Nur ist natürlich zu beachten, dass in den mit dem Relativum zusammengesetzten Temporal- und Condicionalpartikeln ለ für ዝ eintritt. Wir haben also einfaches እንተ- oder እተ- (s. oben S. 221) im affirmativen Temporalsatze: እቶትነግርዎኬ 1_5; እንቴብለኒ 1_6, dagegen እንተ፡ለ im negativen Temporalsatze (እንተ፡ሌቀረያ 3_3) und in Bedingungssätzen: እንተ፡ሊከውን 5_4 ,wenn es ist'. እላ ,indem' für እና der anderen Dialekte (s. oben S. 221) findet sich in ናቡኡ፡ቤተ፡ሰብእ፡ናዩ፡ቤተ፡ሰብእ፡እላተጻልኡ፡አሸገርዎ 1_1 ,seines Vaters und seine Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten'; vgl. weitere Beispiele in 1_3.

Zum Schlusse sei noch auf einige lexikalische Eigenthümlichkeiten hingewiesen. Wie zu erwarten, hat sich das politische Uebergewicht des Südens auch in der Sprache des nördlichen Abessiniens geltend gemacht; wir finden somit amharische Fremdwörter auch in unseren kurzen Texten. Es ist allerdings sehr gut möglich, dass manche der hier vorkommenden Wörter, die in den amharischen Lexicis belegt sind, aber nicht in denen der Tigriña-Sprache, dennoch gut Tigriña sind, da uns der Wortschatz des Amharischen,

namentlich durch Guidi's monumentales Werk, viel besser bekannt ist. ዙፋን 1_3 ‚Sessel‘, ከፈተ 3_4 4_7 ‚öffnen‘, ሸፈነ 4_7 ‚mit etwas überziehen‘, አውሺብ 2_9 ‚Bad‘, ተኰረ ‚bewachen‘ in አትኰዊርካ (*atkuîrkā*) 2_7 u. a. mögen ursprünglich beiden Sprachen angehört haben; mir sind sie nur aus dem amharischen Lexicon bekannt. Vgl. ferner ሺታ 2_8 ‚Geruch‘, ቈረጨ 4_3 ‚betrügen‘, ጠጠር 4_5 ‚Kiesel‘, ገልዒ 4_5 ‚Kessel‘ (so wurde es mir erklärt; vgl. jedoch amhar. ገል *vaso fragile di terra*, was an unserer Stelle sehr gut passen würde), አዋረደ 4_3 ‚heftig tadeln‘, በሐር፡ዓረብ 4_5 ‚Saffian‘. Die Endung *-ĕñ*, *-ĕñā* ist durchaus amharisch; vgl. መልእክተኛ 1_2 ‚Bote‘, ሕልፍኝ 1_3 wurde mir ausdrücklich als ‚draussen‘ erklärt, es ist im Amhar. ‚inneres Gemach‘. Auch ከነ 3_3 scheint rein amharisch zu sein; እና 4_6 ist wohl amhar. ና ‚und‘. Das Wort አሸገረ $1_{1.2}$ ‚belästigen‘ ist mir sonst nur aus Schreiber bekannt; es mag hier eine allgemeinsemitische Wurzel vorliegen, zu שגר ‚in die Länge ziehen‘(?), vgl. zu der Wurzel Fränkel, *Aramäische Fremdwörter* S. 114.

Der Verfasser unserer Texte, ein junger hellfarbiger Abessinier, fand in der Stadt der Hoffnung nur ein kurzes Siechtum und starb, ungekannt wie so viele andere, eines frühen Todes. Diese wenigen Blätter seien ein literarisches Denkmal für Walda Tensâ'ê.

Princeton University, 22. Februar 1902.

Eine epische Idee im Veda.

Von

Julius von Negelein.

Die folgende Untersuchung will beweisen, dass der Grundzug der Rāma-Sītā-Legende bereits in einer sehr alten Periode des indischen Lebens existiert hat und dass ihre Ausgestaltung in einem lange währenden Prozess durch die Thätigkeit von Sängerschulen unvedischer Art sich vollzog. Dadurch soll das Vorhandensein und die Funktion von epischen Dichterkreisen in einer Zeitperiode dargethan werden, welche dem priesterlich redigierten und fixierten Epos um ein sehr Beträchtliches vorausging. Hieraus dürfen weitere Schlüsse auf das Nebeneinander von rapsodenartigen und hymnenähnlichen Dichtungen in ältester Zeit gezogen werden. Die alten im Volke lebenden Sagenstoffe sind nur widerwillig hier und da einmal von der priesterlichen Tendenzdichtung verwerthet worden, zufrieden, in der Form der Gāthā-Strophen zur Ausfüllung von Opferpausen durch die Priesterkaste gebilligt und vorgetragen worden zu sein. Den Inhalt einer dieser volksthümlichen Gesänge festzustellen, wollen wir uns im Folgenden bemühen.

Von den beiden indischen Nationalepen ist das Rāmāyaṇa bei weitem das populärere. Während das Mahābhārata an die kriegerischen Traditionen alter Fürstenfamilien anknüpft, und deren Geschicke in tendenziös-theologischem Sinne zu interpretieren sucht, greift das Rāmāyaṇa tief in das eigentliche Volksleben hinein, indem es die rein menschlichen Motive von Liebe und Eifersucht, Neid und

Zank verwerthet, namentlich aber indem es nicht Götter, sondern einen einzelnen Helden in den Mittelpunkt unseres Interesses rückt und so an alte, echt populäre Traditionen anknüpft. Denn es liegt tief in der indischen und wohl ganz allgemein in der menschlichen Natur, eher seine Götter zu Helden als seine Helden zu Göttern zu machen. Während in der theologischen Auffassung des Christenthums der liebe Gott im Himmel thront, bringt das Volksmärchen ihn auf die Erde und erzählt oft von einer Zeit, in der der liebe Gott noch auf Erden wandelte. Während der feierliche Schwur im klassischen Alterthum den grossen Göttern galt, wendet sich die populäre Verwünschung an Hercules als den irdischen Ahn. Genau denselben Gegensatz finden wir zwischen der epischen Auffassung der Götter und der vedischen. Während diese, einem aufgeklärten Rationalismus huldigend, die einzelnen Gottheiten in himmlische Fernen entrückt, macht das Epos sie, wie Homer, zu Theilnehmern an den Freuden und Leiden der Menschen und lässt sie nicht selten unter diesen selbst recht zweideutige Abenteuer erleben. Ein Compromiss zwischen diesen beiden Standpunkten ist der Natur der Sache nach unmöglich.

Wenn z. B. die Açvin einerseits an den Himmel als Götter der Frühröthe versetzt werden, andererseits als Aerzte auf der Erde weilen, eine unfruchtbare Kuh ergiebig machen, einen Schützling aus einer Cisterne hervorholen u. s. w., so führt die Vermengung beider Auffassungsweisen entweder dazu, die unfruchtbare Kuh ganz unverdienter Weise zu einem natursymbolischen Object zu stempeln, oder aber dazu, die Açvin etwa einseitig zu Wunderdoctoren zu machen und ihre mythologischen Bezüge zu vergessen. Sobald wir aber in dem mythologischen Theil der Açvin-Hymnen Legendenkeime sehen, die sich auf dem epischen Boden entwickelt wiederfinden lassen, ist alles erklärt.

Wenden wir nun diese Auffassungsweise auf das Rāmāyaṇa an, von dem wir ausgingen. Weber hat in seiner bekannten Arbeit festgestellt, dass kaum ein Thema der indischen Litteratur soviel variiert ist als das jenes Epos. Unverändert aber findet sich als

Grundstock eine Anzahl von Çloka-Versen, deren hohes Alter schon durch sprachliche Gründe bezeugt wird. Diese Verse berichten uns von der glücklichen Regentschaft Rāmas und von seiner Ehe mit der Sītā. Wer war nun Sītā? Sie selbst erklärt, keiner natürlichen Geburt, sondern aus dem Erdboden bei dem Ackern desselben spontan entstanden zu sein (R. 1, 66, 14 f.). Ihr Name bedeutet: ‚Ackerfurche', ihre Schwester ist ūrmilā, von WEBER, Rām. 7 f. mit Recht auf das wogende Saatfeld gedeutet, ihr Vater, Janaka eine spät gebildete Persönlichkeit, nichts weiter als ‚Erzeuger' bedeutend, und mit dem Beinamen sīradhvaja, d. h. den Pflug im Banner tragend, ausgestattet. Sie ist also sammt ihrer ganzen Verwandtschaft eine höchst durchsichtige Personification des Ackerbaus oder vielmehr des bebaubaren Ackers. — Bevor wir nun die Geschichte dieser Idee betrachten, wollen wir uns fragen: ist diese Vorstellung vedisch? ist ein Rāma im Veda wahrscheinlich, eine Sītā wahrscheinlich und das symbolische Verhältnis zwischen beiden der vedischen Convention entsprechend? Bezüglich der ersteren Frage haben wir bereits bemerkt, dass die dichterische Verherlichung der Persönlichkeiten von Rāma und Sītā dem vedischen Usus umso mehr widerspricht, als wir dem Ahnenkult, dem die Persönlichkeit des Rāma angehört, überhaupt keine grössere Rolle zugebilligt finden. Das gleiche gilt nun aber von dem Liebesverhältniss zwischen beiden. Es ist ein im Veda ganz hervorstechender Zug, dass die Brahmanischen Kreise, aus denen er stammt, wohl grossentheils aus Conservativismus, die Viehzucht gegenüber dem Ackerbau begünstigen. Erst spät schafft sich der letztere im Opferritual einen Platz, überhaupt aber keinen in der Währungsfrage, da selbst in spätester Zeit die Honorare in Kühen ausgezahlt zu werden pflegen. Die ackerbautreibenden Völker waren nicht-arisch. Dementsprechend ist der König im Gegensatz zum Brahmanen Feind der Kühe, d. h. der Viehzucht und Vertreter des Ackerbaus. Bei einer Verherrlichung des letzteren verlassen wir also unbedingt den vedischen Boden. Wenn wir nun auch für Sītā ihr episches, volksthümliches Element erweisen können, so wird der Schluss zwingend, dass das Rāmāyaṇa in seiner Grundidee un-

vedisch ist und dass, wenn wir diese trotzdem im Veda wiederfinden, wir in ihr einen epischen Keim erkennen, um den sich eine grosse Anzahl mythologischer, dem Veda fremder Ideen concentriert haben kann.

Was nun die Sītā betrifft, so ist es klar, dass ihr Kult, der seiner Natur nach ein Localkult sein musste, dem Bestreben des Brahmanismus, die localen Gegensätze zu uniformieren, grundsätzlich widersprach. Er musste also schon deshalb rein volksthümlich sein. Dazu kommt die Thatsache, dass in dem indischen Volke eine dem Brahmanismus völlig fremde Scheu vor Verletzung der heiligen Erde herrscht und diese fast abergläubische Furcht mit ziemlicher Sicherheit auf die anthropomorphe Vorstellung von derselben zurückgeführt werden kann. Die Anthropomorphisierung erweist sich auch hier wieder als das beste Indicium für die Volksthümlichkeit jener Vorstellungen. Ein ungewöhnlich günstiger Zufall gestattet uns, die Sītā vor unseren Augen entstehen zu sehen.

Ein Anhang zum Atharvaveda beschreibt uns ihr Hervorgehen aus der Ackererde: sie trägt alle Kennzeichen einer weiblichen indischen Schönheit. Für uns ist es nun von grösster Wichtigkeit zu konstatieren, dass der Atharv. V. in seinem Pariçiṣṭa, d. h. in einem Text, der doch jedenfalls eine Reihe von Jahrhunderten älter ist als das Rāmāyaṇa, sowohl Name wie Gestalt der Sītā ganz im späteren Sinne kennt, während mit einer einzigen noch zu erwähnenden Ausnahme (die wohl nur scheinbar ist) der ganze Veda des Namens geschweigt. Von diesem Text nun hat bereits an wiederholten Stellen Weber erwiesen, dass derselbe dem orthodoxen Brahmanismus abhold und mehr den volksthümlichen Auffassungen zugeneigt ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Vermuthungen noch weiter zu bekräftigen. Die Thatsachen aber, dass die begünstigten Sängerdynastieen des A. V. von den übrigen Vedas so wenig wie der ganze Kanon anerkannt worden sind, dass dessen Inhalt die königliche Gewalt gegenüber der priesterlichen zu betonen liebt, dass er sich mit dem volksthümlichen Aberglauben statt dem steifen Brahmanismus beschäftigt, dass endlich ganz weltliche Lieder in ihm eine Stelle haben,

erweist WEBER's Behauptung als richtig. Demgemäss müssen wir aus demselben volksthümlichen Texte, welcher die Sītā vor unseren Augen entstehen lässt, das volksthümliche Verbot ihrer freventlichen Verwundung zu entnehmen versuchen. Und wirklich bietet A. V. 6, 116, 1 eine Entsühnungsformel für die Pflüger, welche aus Unwissenheit einen Riss in die Erde machen, sie dadurch verwundend. Ganz dem entsprechend musste nach einer Bestimmung des Rituals die heilige Erde nach ihrer rituellen Pflügung besänftigt werden ($\sqrt{}$*çam*), d. h. man verdeckte ihre Wunden. Nach K Ç S 15, 8, 29 f. darf der gesalbte König die Erde ein Jahr lang überhaupt nicht betreten, sein Leben lang aber nicht ohne Sandalen auf ihr wandeln (cf. Ç B 5, 5, 3, 7). Eine Deprecationsformel bei der Königsweihe[1] lautet: ‚Möge die Mutter Erde mich nicht verwunden, möge ich die Mutter Erde nicht verwunden.' Namentlich ist aber eine Ait. Br. 8, 21 = Ç B 13, 7, 1, 15 erhaltene Gāthā-Strophe für uns lehrreich. Schon durch ihr Versmass kennzeichnet sie sich als eine nicht in den eigentlichen Veda gehörige Parthie. Sie wurde als profan empfunden und behandelt, denn das Ç B a. a. O. hat den Text bereits verderbt überliefert, — ein bei den Mantrāṇi ganz undenkbarer Fall. In dieser Gāthā verweigert nun die Erde dem König Viçvakarman Bhauvana, welcher sie dem Priester Kaçyapa verschenken will, den Gehorsam:

‚Kein Sterblicher darf mich verschenken, o Viçvakarman Bhauvana, thöricht warst Du, ich werde mitten ins Meer eintauchen und dann ist dein dem Kaçyapa gegebenes Versprechen gegenstandslos geworden.'

Wie hochinteressant ein solcher Ansatz zur epischen Dichtkunst mitten in den Theorieen des Veda ist, will ich übergehen. Erwähnt sei es nur, dass Ç B a. a. O. unmittelbar auf diesen echt epischen Protest gegen pfäffische Habgier, — denn was hätte dem Brahmanen ferner liegen müssen, als das Verbot die ganze Welt in seine Hände zu bekommen — die Bestimmung folgen lässt, dass die Priester als

[1] V S 10, 23.

Opferhonorar beim Rossopfer alle vier Weltgegenden einstecken sollen. So hat es die Ironie des Schicksals gewollt, dass der Compilator des 13. Buches des ÇB vermöge eines alten ihm unverständlich gewordenen Verses das bekämpft, was er sich selbst unmittelbar nachher zubilligt. Für uns aber ist neben der dualistischen Herkunft dieser beiden Quellen namentlich die Thatsache, dass auch hier wieder die Erde als lebendes Wesen auftritt, von Bedeutung. Die in dieser Gāthā sich findende Vorstellung ist mit der Sītā-Idee selbstverständlich nicht identisch, wohl aber nahe verwandt. Wie weit sie von der brahmanischen Auffassungsweise der Erde als kosmischem Object entfernt ist, wird später anzudeuten sein. Jetzt aber ist es unsere Aufgabe, die Verkörperung der Sītā-Idee nicht minder wie diese selbst als volksthümlich, oder zum wenigsten als episch zu erweisen, um unserer Construction einer volksthümlichen Dichtungsart mitten im Veda den Boden zu bereiten. Zwei Haupteigenthümlichkeiten haben wir bei der Sītā festzustellen: ihre spontane Geburt aus dem Ackerboden und ihre ungewöhnliche Schönheit. Beide kennzeichnen sie als eine den Nymphen oder Apsarasen verwandte Erscheinung. Die Volksthümlichkeit der Nymphenidee hat nun schon Holtzmann in seinem Aufsatz in der *ZDMG.* Band 33 erwiesen, indem er darthat, dass die ursprünglich dem Mahāb. sehr geläufige Apsaras-Vorstellung mit zunehmender Brahmanisierung des grossen Epos Schritt für Schritt verdunkelt wurde. Damit fällt die charakteristische Polemik des Veda gegen das Weib und seinen Beruf, der immer so tief wie möglich gestellt wird, zusammen. Dem indischen Brahmanen, der mehr als irgend ein Europäer zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden schwankte, blieb in dieser Tendenz, die sich gern mit der einseitigen Betonung des Sexuellen beim Weibe verband, ein Prophylacticum gegen die zerstreuenden Anforderungen des praktischen Lebens erhalten. Erst dieser Gesichtspunkt ermöglicht ein Verständniss der Thatsache, dass der ganze alte R. V. den Namen der Apsarasaḥ nur an einer einzigen Stelle, nämlich 7, 33, 8 (und 12) erwähnt, während die Vorstellung derselben bereits von Kuhn, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, als indogermanisch erwiesen

ist. — Die Ausführung dieses Gedankens muss zum Erweis der Zugehörigkeit der Sītā-Idee zu den Nymphen-Vorstellungen als einem durchaus unbrahmanischen Ideenzweige führen. Dazu kommen noch Einzelheiten.

Das Wort *urvarā* ist nach MB 13, 1424 zugleich der Name einer Apsaras; *urvarā* ist Saatfeld. Ferner erwähne ich die Kṣetrapatnī, die Herrin des Saatfeldes, im Atharvaveda 2, 12, 1. Unwillkürlich denken wir an die Mittagsfrau unserer Sagen. Von besonderer Wichtigkeit für die Identificierung der Sītā mit den Nymphen ist ausser dem Moment der Schönheit der letzteren — vgl. die Nymphen-Namen: Sulocanā, Suvṛttā, Suratā, Surūpā, Somā, Vapus, Sukeçī, Sugandhā, Sugrīvī, Sumukhī, Anavadyā, Karṇikā, Kāmyā, Keçinī, Lakṣaṇā, Laṭa, Vañçā, Subāhu, Subhagā, Guṇāvarā, Guṇamukhyā, Carunetrā, Daṇḍagaurī, Anūnā, Alambuṣā, Puṇḍarīkā, Madhurasvarā, Miçrakeçī — die Thatsache, dass die spontane Zeugung zu den ganz wesentlichen, hochbedeutsamen Charakteristiken der Apsaras gehört. Freilich kenne ich nicht einen einzigen Fall, in dem ein vedischer oder epischer Text von der Geburt einer Nymphe redete. Vielmehr scheinen diese von Uranfang an dem indischen Pantheon angehört zu haben. Doch war es des Dichters jener A. V. P.-Stelle freies Recht, ihre Geburt, oder vielmehr nur ihr lokales In-die-Erscheinung-Treten nach Analogie der im Volke lebenden Vorstellung von dem Modus ihrer eignen Zeugung darzustellen. Wie eng wir damit den einheimischen Sagenkreis berühren, brauche ich nicht besonders zu betonen. Die Wassergeister, die Wasserkuh, die weissen Frauen, die Wichtelmännchen, das Wiesewittel steigen von selber vor unserem Auge auf. Das Volk will seine Götter eben sehen und fassen können, ja es will oft noch mehr; mit verschleiernden Symbolen ist ihm nicht gedient. Die Nymphen des Ackerbaus und des Wassers bedingen also keinen Unterschied in dieser Hinsicht. — Damit scheidet aber Sītā aus dem Kreise der vedischen Vorstellungen aus.

Die Lehre von der spontanen Zeugung der Apsaras, zu der wir uns als einem weiteren Kennzeichen der Sītā-Idee nunmehr

wenden, lässt sich aus verschiedenen Stücken des Veda und des Epos als richtig erweisen. Hierher gehört vor allem eine von Roth im *P. W.* gänzlich misverstandene, von Geldner in den vedischen Studien 1, 260 verbesserte R. V.-Stelle, nämlich R. V. 7, 33, 11. Roth übersetzt sie: ‚Du bist ein Mitra-Varuṇa-Sohn, o Vasiṣṭha, geboren, o Brahman, aus des Gemüthes (der beiden Götter, ohne Zuthun eines Weibes) brünstigem Verlangen; den durch göttliche Zauberkraft entsprungenen Tropfen (Funken) fassten dich alle Götter in die Schale auf.‘ — Roth hat also eine Flamme der Begeisterung aus dem Kopfe des Götterpaares schlagen und dieselbe in einer Schale von den viçve devāḥ aufgefangen gesehen.[1] Vasiṣṭha wäre danach lediglich das Product der religiösen Erregung der Götterzwillinge. Der wahre Sinn der Stelle ist aber ein viel prosaischerer. — Urvaçī ist nämlich Eigenname und als Genetivus objectivus abhängig von manasas. Wir haben also zu übersetzen: ‚Du bist, o Vasiṣṭha, aus dem Verlangen nach der Urvaçī entsprungen.‘ Was heisst das? Wer war die Urvaçī und woher kam das Verlangen der Götter nach ihr? Das Mahābhārata beantwortet diese Fragen. Mitrāvaruṇa wandelte nach ihm einstmals auf Erden; da sah er die schöne Apsaras Urvaçī und nun passierte das, was selbst den Göttern des heissblütigen indischen Volkes passieren kann. Das herabgefallene semen virile wird in einem Kruge aufgefangen und aus ihm entwickelt sich Vasiṣṭha.[2] Ausser Vasiṣṭha kennt bereits der Veda die Gestalt des Agastya als von dem gleichen Process herrührend. Späte Texte wie das Bhāgav. P. 6, 18, 5 nennen beide Ṛṣi als Kinder des Mitrāvaruṇa neben einander.[3] Dass aber dem Agastya die Priorität ge-

---

[1] Gleich missverständlich bei Oldenberg, *ZDMG.* 39, 74.

[2] Holtzmann, *ZDMG.* 34, 589 verkennt den Inhalt der Sage so vollständig, dass er als Vater des Agastya (des epischen Stellvertreters für Vasiṣṭha) Mitra oder (!) Varuṇa nennt — putra Mitrāvaruṇayos, cf. M B 12, 208, 29 = 7595 || 13, 166, 40 = 7666 || 151, 35 = 7113, cf. 3, 103, 14 = 8776 und hinzusetzt: ‚Seine (Agastyas) Mutter ist im M B nirgends angegeben.‘ Mitrāvaruṇa war eben eine Zweieinigkeit wie die açvin.

[3] Für die spätere Zeit gilt Vasiṣṭha allgemein als der Vertreter des orthodoxen Brahmanismus, dem man diese merkwürdige Art der Entstehung zuschreibt:

bührt, ist unzweifelhaft und auch von HOLTZMANN u. a. bereits erkannt worden. Das Verhältniss beider zu einander wird sofort klar, sobald man unter Beobachtung der oben entwickelten Gesichtspunkte sich vergegenwärtigt, dass Agastya den alten Volkstraditionen, also dem Ahnenkult, Vasiṣṭha dagegen den vedischen Sängerschulen angehörte. Es bedurfte einer ganzen Anzahl von brahmanischen Generationen, um diese Thatsache soweit zu überkleistern, dass man den in der Volksauffassung und im Epos lebendig bleibenden Agastya zu einem frommen Brahmanen stempelte, ohne indess die kraftvollen epischen Züge verwischen zu können, die ihm nun einmal angeboren sind.[1] Da hören wir von seiner riesenhaften Leistungsfähigkeit im Trinken, die es ihm nicht nur möglich macht, das ganze Weltmeer zu verschlingen, sondern auch gleich dem Thor der germanischen Sage (cf. Gylfaginning 46) mit grosser Geschwindigkeit zu verdauen, cf. HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 591ff. Wer dächte da nicht an die, z. B. von WEINHOLD, *Die Riesen des germanischen Mythus*, p. 72, hervorgehobene Fresslust der Yötun, wer nicht bei Erwähnung des Riesen Wolfesmäge und seiner Verwandten des indischen vṛkodara? Solche Parallelen erscheinen als dunkle Kunde aus einer unvordenklichen, dem Brahmanismus vielleicht viele Jahrtausende vorausgehenden Zeit mir von der höchsten Bedeutung. — Für die Zugehörigkeit des Agastya zum Kreise der Volksmythen sprechen überdiess seine Beziehungen zu Rāma, dem Sohn des Jamadagni (M B 13, 84, 38 = 3968), einem ausgesprochenen A. V.-Ṛṣi und zu Bhṛgu, der sich in dessen Haarzopf verbirgt (M B 13, 100, 14 = 4785)

M B 13, 7372: *sa (kṛṣṇaḥ) kumbharetaḥ sasṛje surāṇām yatra utpannam ṛṣim āhur vasiṣṭham.*

[1] Cf. HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 596: Die spätere Zeit hat jene ersten Apostel arischer Kultur zu Büssern und Heiligen gemacht, aber es müssen mannhafte und thatkräftige Menschen, harte Krieger und kühne Jäger gewesen sein, die sich mitten unter die wilden Feinde wagten und gerade Agastya, der berühmte Jäger und Bogenheld, den gleich dem Heracles im Essen, im Trinken und im Verdauen keiner erreichte, dessen derbes Naturell noch durch alle Entstellungen der alten Sage hiedurch kenntlich ist, war ein Heiliger etwa von dem Schlage des Waldbruders im Ivanhoe.

sowie die Thatsache, dass das Austrinken des Meeres, welches nach MB 3, 103, 6 = 8768 und 1, 188, 15 = 7047 dem Agastya zukommt, in späten Partieen des MB (nämlich 13, 154, 3 = 7215) auf den ganz speciellen Atharva-Ṛṣi Aṅgiras übertragen wird. Zum Beleg für das Alter der Agastya-Sage diene noch die Thatsache, dass nach MB 3, 130, 6 = 10541 Agastya am Indus, also an den vedischen Sitzen der Arier, localisiert erscheint. So schliesst sich Glied für Glied zu dem Beweise zusammen, dass der ur-orthodox-brahmanische Vasiṣṭha die Herrlichkeit seines spontanen Ursprungs dem immer volksthümlich bleibenden Agastya zu verdanken hat. Dafür spricht auch noch die im Epos erwähnte Abstammung desselben von Pulastya, mithin seine Descendenz von dem (lediglich epischen) männlichen Brahman und seine (Manu 5, 22 erwähnte) Erlaubniss der Thiertötung, welche den brahmanischen Theorieen schnurstracks wiederspricht, nicht minder auch die A. V. 4, 37, 1 gethane Erwähnung, dass Agastya mit einem Kraut (also ein echter Volks-Heil-Künstler!) die rakṣas (bösen Geister) erschlagen habe. Danach kann es nicht wunderbar erscheinen, dass er, der alte Volksgott, in der R. V.-Auffassung charakteristischer Weise als Fürbitter auftretend, einem Verunglückten sogar zu einem ehernen Bein verhilft (R. V. I, 117, 11). In diesen echt volksthümlichen Sagenkreis passt die Erzählung von Agastya's Zeugung nun deshalb ganz trefflich herein, weil sie ja die Incarnation des Mitrāvaruṇa voraussetzt und damit an das epische Vagantenthum der Götter gemahnt. Diese Agastya-Zeugung wird nun auffällig oft berührt. Das Varāha-Brāhmana, S. 12, 13 nennt den Agastya varuṇāṅgaruha, das Mahābh. 3, 98, 2 = 8596, cf. 12, 342, 51 = 13216 kumbhayoni, Hemacandra ghaṭodbhava; cf. ghaṭodara, ghaṭābha im *P. W.* (ghaṭayoni *ibid.*); die Zeugungsidee muss also in diesem Mythus eine grosse Rolle gespielt haben. Nun lehrt das *P. W.* den Namen des Agastya auch als den einer Pflanze kennen. Nun ist es ersichtlich, dass die Apsaras, zu denen Urvaçī (als die Heldin des Agastya-Mythus) ja gehört, ihre Namen auf Pflanzen übertragen haben, dass wir es also bei den indischen Nymphen, auf die wir diesen Zeugungsmodus zu

generalisieren haben,[1] mit den Blumenmädchen oder Mädchenblumen der germanischen Sage zu thun haben,[2] der sich aufs engste die uns jetzt erst verständliche Sagara-Geschichte des Râmāyaṇa anschliesst. Die 60000 in Krügen entstandenen Söhne des Sagara sind ein Symbol der ungeheuren Zeugungskraft des Meeres. Selbst eine Zeit, welche bereits die letzte Fühlung mit der natursymbolischen Bedeutung der Sage verloren hatte, hielt die Eigenthümlichkeit jenes Zeugungsmodus fest.[3] Die Vorstellungen von dem Laichen unserer Nixen, die zahllosen Sagen von der Vermählung derselben mit irdischen Männern und dem treulosen Verlassen ihrer Geburten (cf. Laistner, *Räthsel der Sphinx*, Schmidt, *Volksleben der Neugriechen* 115 ff.) gehören hierher. Dadurch gewinnen wir den Bezug des Nymphen-Glaubens zu der Verehrung der Wasserthiere überhaupt, wovon die deutschen Nixen, welche fischschwänzig und stumm wie die Fische sind (cf. die Erzählung bei Schmidt a. a. O.), ein eben so beredtes Zeugniss ablegen wie die Verzauberung der Apsaras durch Ṛṣi in Krokodilgestalt und die Geburt des Matsya (d. h. Fisch) durch eine Nymphe, welche Fischgestalt angenommen hatte (MB 1, 2393), oder die hañsa-Manifestation derselben in der Purūravas-Urvaçī-Tragödie des Ṛgveda, was wieder an unsere Schwanenjungfrauen erinnert.

Die vorausgegangenen Andeutungen werden genügen, um den Erweis als erbracht hinzustellen, dass sämmtliche charakteristischen Merkmale der Sītā-Idee sammt einer ganzen Fülle nahe verwandter Vorstellungen als volksthümlich und unvedisch zu betrachten sind. Um aber den gemeinschaftlichen Ideenkreis noch enger zu ziehen, will ich im Anschluss an den letzten Theil unserer Betrachtung den

[1] Eine Apsaras heisst Kumbhayoni MB 3, 1785, verschiedene Pflanzen heissen Kumbhalā, Kumbhavījaka, Kumbhikā, Kumbhinīvīja, Kumbhipākī, Kumbhīka.

[2] Noch im heutigen Indien geniesst eine Blume, Premsuderi, deren Namen auch Mädchen beigelegt wird, göttliche Verehrung.

[3] Purūravas in Kālidāsas Drama spricht seine Verwunderung darüber aus, dass die Entbindung der Urvaçī plötzlich, ohne die Symptome der Schwangerschaft, erfolgt sei. Das liegt auf gleichem Boden. Urvaçi, Str. 146, Pischel und Geldner, *Vedische Studien* 1, 271.

Hinweis geben, dass eine der Sītā-Entstehung ganz analoge Apsaras-Zeugung aus dem Veda zu erweisen ist. Es handelt sich um die (z. B. auch bei OLDENBERG, *Religion des Veda* beinahe übergangene) Göttin iḍā, welche, der irrigen Auffassung des *Pet. W.* zuwider, ÇB 1, 8, 1, 7 vor Manu's Augen entstand, indem sie mitten aus dem Wasser emporsteigend, sich quasi auf ihre Füsse stellte.[1] Sie besteht vollständig aus Butter, Butter trieft auch von ihrem Gewande herab. Wenn wir uns nun gegenwärtig halten, dass Manu der Vater des Opfers, d. h. der erste Veda-Theologe ist, so wird alles von selbst klar, sobald wir den vorgeschlagenen Erklärungsmodus acceptieren. Manu als Theologe konnte nach vollständiger Uebersetzung der Sage ins Brahmanische eben auch nur eine theologisch aufgefasste Nymphe zur Tochter haben. Denn dass wir in der iḍā thatsächlich eine Nymphe zu sehen haben, erhellt nicht nur aus dem charakteristischen Zeugungsmodus, sondern auch aus der Thatsache, dass eine irā im Mahābh. 2, 393 als Apsaras und (charakteristischer Weise!) als Mutter der Blumen vorkommt.[2] Das Wasser, aus dem die epische Apsaras entstehen würde, ist in das brahmanische Lebens-Elixir, die Opferbutter (*ghṛta*) travestiert. Wenn deshalb R. V.

---

[1] $\sqrt{}$ *pibd* so zu übersetzen! *pibd* = *api* + *pad*. Nach späterer Doctrin geht, der iḍā ganz analog, bei der Butterung des Oceans in b u t t e r g e l b e m Gewande des Segens Göttin Çrī hervor. Wie iḍā butterfüssig, ist die Meerentstiegene Thetis silberfüssig: A 538 es handelt sich wohl um die Darstellung des Elements (der Butter oder des Meeresschaums), dem beide ihren Ursprung verdanken. Irā gilt als Frau des Kaçyapa und Tochter des Dakṣa in einem späteren Texte (cf. *Pet. W.*) Die brahmanische Speculation aber macht sie später zu einer Trägerin des Substanzbegriffs. Auch darin ist die Analogie mit den Apsaras als den Wassern, in deren Gebilde alles organische Leben schliesslich eingeht, wie es daraus hervorkommt, unverkennbar. Zunächst wird deshalb die Iḍā (wir würden das Wort am besten mit ‚Nährstoff' übersetzen) yūthasya mātā genannt, und tritt später als Kuh auf: Ṛgveda 5, 41, 19, V. S. 8, 43. Gṛhyasaṃgrahapariçiṣṭha kennt Iḍā unter den Worten für Kuh und Tait. Saṃh. sagt 1, 7, 1, 1 = paçavo vai iḍā. Doch hat derselbe Text in der Unterredung zwischen Saṁçravas Sauvarcanasas mit Tumiñja Aupoditi (1, 7, 2) den ersten Versuch aufbewahrt, in dem Worte iḍā den Substanzbegriff zu entdecken.

[2] A. V. 10, 4, 24 kennt ghṛtācī als NPr. einer Blume, welche kanyā angeredet wird. Cf. dazu ambe ambāle ambike, Anrede der mahiṣī beim açvamedha.

7, 16, 8 die iḍā ghṛtahastā heisst,[1] wenn T. S. 1, 2, 5, 1 = R. V. 10, 70, 8 und oft von dem ghṛta-reichen Fusse der iḍā spricht (*iḍāyāh pade ghṛtavati svāhā*), so sehen wir vor unseren Augen die einzelnen Glieder eines Sagengebildes entstehen, welches für uns die Kette der Beweise schliesst, dass der Sītā-Roman bis in seine Einzelheiten hinein als episches Motiv im Veda vorgebildet liegt. Wir haben zu diesem Beweise den Weg gewählt, die Geschichte der Sītā-Idee zu verfolgen. Zu dem gleichen Resultat führt schliesslich auch die Thatsache des Liebesverhältnisses zwischen dem Heroen und der Nymphe, das auf das uralte Zusammenleben zwischen Göttinnen und Menschen weist, wie dasselbe sich überall wiederholt (Numa Pompilius mit der Egeria, die Mahrten-Ehen, Odysseus und Kalypso, Viçvāmitra und Menakā u. s. w.). Eine andere Methode müsste die Sprache dieser Gāthā's untersuchen und durch Constatierung dialectischer Varianten die Brücke zwischen Veda und Epos schlagen. Wir haben uns einstweilen damit zu begnügen, die Geschichte einer einzelnen Idee dieser weiten Ideenreihe zu durchforschen und wollen jetzt dazu schreiten, deren specielle Localisierung und Ausgestaltung soweit wie möglich zurückzuverfolgen.

Von den Gāthās ausgehend, welche namentlich im Rāmāy; 1, 1, 86—93 und 6, 113, 1—11 als constanter Faktor unter den zahllosen Textvariationen bereits WEBER aufgefallen sind, bemerken wir, dass, wenn wir die von WEBER in den Text gesetzten Worte jener Strophen streichen und die gestrichenen hineinsetzen, wir zu Versen gelangen, welche den vedischen Gāthās ganz ähnlich sind — ähnlich nicht nur ihrem Versmass und ihren grammaticalischen Eigenthümlichkeiten, sondern auch ihrem Inhalt nach. Sie preisen die glückliche Regierung Rāmas und finden sich ihrem Inhalt nach ziemlich

[1] Cf. *ghṛtasthalā* als NPr. einer Apsaras, sowie die Angabe, dass Urvaçī nur einige Tropfen *ghṛta* als Speise genossen hat, was auf Butterlibationen zurückgehen muss, welche derselben gebracht sind. R. V. 2, 35, 14 spricht von den *āpas naptre ghṛtam annam vahantīḥ*. Charakteristischer noch ist A. V. 7, 109, 2 f., wo umgekehrt der Blitz aufgefordert wird, die Wasser zu bedienen: *ghṛtam apsarābhyo vaha tvam agne pāṅsūnakṣebhyaḥ sikatā apaçca.*

unverändert, aber natürlich in Prosa aufgelöst, im Çatapathabrāhmaṇa wieder, wenn dieses im Açvamedhakāṇḍa das Lob der rechthandelnden Könige der Vorzeit zu singen befiehlt. Der wichtige Unterschied zwischen der vedischen Stelle und der epischen besteht aber darin, dass der Veda-Text den Preis der Regierungszeit seines Königs nicht auf die Person Rāma's beschränkt hat, vielmehr nur ein allgemeines Schema aufstellt, welches in seiner festgewordenen Form die Vermuthung eines alten Ursprungs aufkommen lässt. Die Ehe zwischen Rāma und Sītā, deren Preis hier vor uns liegt, ist also nichts anderes als ein formelhaftes Schema für einen Gesang, den als episch zu erweisen die ganze vorausgegangene Betrachtung diente. Danach bleibt nur die Möglichkeit übrig, zu vermuthen, dass die Persönlichkeit des Rāma, die den Kernbestand der Sage nicht berührt, verschiebbar, die der Sītā aber, als der Sage wesentlich, constant ist. Diese Vermuthung wird nun in überraschender Weise durch die Thatsache bestätigt, dass der Atharva- sowie der Ṛgveda im zehnten Buch und andere Texte[1] einen König Pṛthu Vainya erwähnen, welcher die Erde melkte; er melkte aus ihr den Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus, darum leben die Menschen von dem Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus. Noch Kālidāsa nennt die Erde in seinem Kumārasambhava Pṛthūpadiṣṭā.[2] Die Idee muss also tief eingewurzelt gewesen sein. Wer war nun dieser Pṛthu? Schon LUDWIG, Ṛgveda 3, 145 erkennt seinen Namen als ‚nur allgemein typisch'. Und doch muss er ein König und, wenigstens nach der Veda-Tradition, eine historische Persönlichkeit gewesen sein. Als Eigenname kommt er sonst nicht vor. Es ist daher namentlich angesichts des Umstandes, dass er also ein blos ad hoc erfundenes Masculinum zu Pṛthivī, dem Worte für Erde, ist, unzweifelhaft, dass wir es bei ihm mit nichts anderem als dem ideellen Träger der Rāma-Idee in der Sītā-Vorstellung zu thun haben. Zu der Acker-

---

[1] R. V. I, 112, 15 x 148, 5; ÇB 5, 3, 5, 4; K. 37, 4; A. V. 8, 10, 24; R. V. x, 171.

[2] Nach LUDWIG, *Mantral.* 167.

erde, dem bebaubaren Lande, als Weib, als Pṛthivī oder Sītā, tritt eben der jedesmalige Pṛthu oder Rāma als das männliche Princip. Dass der letztere zum Erzeuger gerade des Getreidebaus gemacht wird, ist für die Identificierung unserer Sage mit den behandelten Sagengebilden von entscheidender Wichtigkeit. Aus den alten Theilen des Ṛgveda wüsste ich nicht einen einzigen Beleg der Sītā-Idee in dieser seiner strengen Form beizubringen. Das ist für die Beurtheilung dieses Textes, der erst Schritt für Schritt zu immer weiteren Concessionen an die Volksauffassung gezwungen wurde, recht wesentlich. Dagegen kennt MS 4, 3, 1[1] die Erde bereits als Kṣetrasya patnī, d. h. dem Femininum zu Kṣetrapati, dem Gemahl der Ackererde. Den Kṣetrasya pati[2] erwähnt bereits der Ṛgveda (cf. oben). Die Stellen sind wenig charakteristisch und lassen die Uebersetzung als genius loci zu, jedenfalls aber das sexuelle Element schon hier in die Auffassung hinein verwebend. Doch hoffen wir einen weit sichereren Anhalt für das hohe Alter der Sītā-Idee und des Sītā-Gesanges finden zu können.

Wir sprachen von einem Pṛthu Vaiṇya. Woher der Beiname Vaiṇya? Das *P. W.* liest das Wort mit dentalem *n* und erklärt die Schreibweise mit cerebralem *ṇ* für falsch. Doch ist ein Vena nur schlecht bezeugt und zeigt die entsprechende Variante. Wenn wir also ein Vaiṇya mit cerebralem *n* in den Text setzen, so ist der Name, wie man diess von einem blos fingierten N. Pr. mit leicht erklärbarem Vornamen verlangen muss, gut etymologisierbar und eröffnet eine weite Perspective: denn Vaiṇya ist eine Adjectivbildung zu *vīṇā* und heisst also: zur Laute gehörig. Was bedeutet diess? WEBER in seinen Arbeiten: ‚Ueber die indische Königsweihe‘ und über: ‚Episches im vedischen Ritual‘ belehrt uns darüber, dass bei mehreren Gelegenheiten welche dem Könige im Gegensatz zu dem Priesterstande die erste Rolle zuweisen, also namentlich bei seiner Krönung und dem grossen Rossopfer, eine erhebliche Anzahl rein

---

[1] Bei WEBER, *Rajas.* 12 Anm. 3.

[2] Kauṣ-Brāhm. 30, 11. Kāṭh. 9, 17: 24, 10; 26, 1.

volksthümlicher, im Veda sonst nicht auffindbarer Gebräuche und Anschauungen, zu Tage tritt, welche zu den rein brahmanischen Opfern das Gegenstück bieten. In die Lebensauffassung des Kriegerstandes, in seine Sitten gewinnen wir einen trefflichen Einblick, wenn wir von den Kriegszügen, welche jährlich von neuem unternommen werden sollen, von der gewohnheitsmässigen Wegräumung der gefährlichen Anverwandten des Königs, von seiner Vorliebe für das Würfelspiel und den Arrac, nicht minder aber für die Weiber und für Zoten hören. In diesen Kreis nun gehört ein Gesang, bedeutsamer Weise nicht von Brahmanen, in deren Händen doch das Opfer ausschliesslich lag, sondern als Duett von einem Krieger und einem Brahmanen gesungen, also unvedischer Natur. Dieser Gesang ist dazu bestimmt, der Aufforderung des Adhvaryu-Priesters Genüge zu leisten, den Opferherrn mit den guthandelnden Königen der Vorzeit zusammen zu preisen.[1] Man sieht, dass es sich hier um ein reines Purāṇa-Motiv handelt, um eine Märchenerzählung, vorgetragen vor einem aus Laien bestehenden Publicum vonseiten eines Mannes, welchem die Veda-Doctrin fremd ist — denn es ist evident, dass das Hineindringen des Brahmanen neben dem Ksattriya in diesen echt volksthümlichen Theil des Pferdeopfers zu den jüngsten Theilen des Rituals gehört. Auch hier zeigt sich also die Vorliebe der Kriegerkaste für epische Motive und die engste Verwandtschaft mit der Pṛthu-Idee. Wie hier, so dort handelt es sich um Könige, deren Sängerschulen durch eine mythische Genealogie den Ruhm ihres Herrn erhöhen sollen. Die formelhafte Kunde von einer märchenhaften Vergangenheit hat in den Sängerschulen, welche den mit Volksbelustigungen verbundenen Opfern zu dienen berufen waren, eine Pflegestätte gefunden. Die Perspective, welche sich hier eröffnet, wird eine weite, sobald wir erwägen, dass das Hinzuziehen jener Sänger zum Opfer doch eben nichts weiter als eine Concession an alte Volkssitten war; alte Märchenlust des indischen Volkes, die noch heute den Fremden in Erstaunen setzen soll, findet in diesen alten An-

---

[1] So nach Āp. Çr. S. 6, 13.

gaben bereits einen einzelnen Reflex. Zweifellos genossen also derartige Erzählungen, obwohl ursprünglich mehr Hof- als Volkspoesie, eine grosse Popularität. So wird das Nomen Proprium: *vaiṇya*, d. h. der im Gesange Fortlebende, für das Prototyp eines den Ackerbau schirmenden Königs oder göttergleichen Landesherrn verständlich. Mit der Thatsache der Popularität jener Ideen muss auch die von WEBER, *Rāmāy.* 56, Anm. 1 citierte Angabe des Adhyātma-Rām., dass Valmīki von niedriger Kaste sei, irgendwie zusammenhängen. Wie eng sich an diesen Ideenkreis die ungeheure Kette der persischen Tradition anknüpft, welche Firdosī in seinem Schah-Nāmeh zu verklären verstanden hat, sei hier nur andeutungsweise erwähnt. Von höchster Bedeutung für unsere Zwecke wäre es dagegen, wenn wir die Grundlage der Sītā-Idee noch über die gewonnenen Glieder hinaus in einer Zeit wiederfinden könnten, welche der indo-persischen Gemeinschaft näher liegt, mithin einerseits in der altpersischen Tradition eine Stütze finden könnte, andererseits aber ihre Zugehörigkeit zu dem indischen Ideenkreise nicht verläugnete. Einen Anhalt für das Vorhandensein so weitreichender Beziehungen bietet nun die Persönlichkeit des Jama, welcher, wie schon bemerkt, den späteren Manu vertritt. Jama ist erster Mensch und erster König. Von ihm sagt Yaçna 9 (cf. ROTH, *ZDMG.* 4, 146?): ‚Unter seiner Herrschaft hat er Herden und Männer vom Tode, Gewässer und Bäume von der Dürre befreit, und die Nahrungsmittel unerschöpflich gemacht. Während seiner ruhmreichen Herrschaft gab es weder Frost noch Hitze, weder Alter noch Tod, noch dämonischen Neid.‘ Wenn wir nun das von ÇB 13, 4, 3, 7 für den zweiten Tag des zehntägigen açvamedha-Cyclus vorgeschriebene Purāṇam von Yama hinzunehmen und das Vorhandensein einer alten Sängerschule in der Avesta-Zeit feststellen,[1] so erweist sich Yama, der indo-arische Urregent, zugleich

[1] Nach den Berichten der Griechen haben die Perserkönige ein ganzes Heer von Sängern unterhalten, und die Thaten der Helden wie das Lob der Götter vorgetragen. ‚SCHACK, *Das Königsb. d. P.* S. 31. Den ganzen von uns gezeichneten Verlauf der Sītā-Rāma-Idee zum Rāmāyaṇa-Epos scheint SCHACK vorwegzunehmen, wenn er a. a. O. p. 30 die Vorgeschichte des Schahnāme in folgender Weise sich

als der mythische Begründer einer epischen Schule, in deren Mittelpunkt natürlich seine eigne Persönlichkeit stand. Damit ist aber unsere Stellung zu den epischen Elementen des Veda sowie dem indischen und persischen Epos gegeben: so falsch es ist, die Gāthā-Poesie des Veda mit dem Veda selbst auf die gleiche Stufe zu stellen, so evident irreführend ist es, in ihrer im Veda uns erhaltenen, also durch brahmanische Hände gegangenen Form eine ungetrübte Quelle der Volkspoesie erkennen zu wollen.

Zur indopersischen Urzeit zurückkehrend, können wir noch über dieselbe hinaus die Spuren eines epischen Gesanges, wie ich nur anhangsweise erwähne, vielleicht in den Händen der Centauren gelagert finden, vorausgesetzt, dass wir in ihnen wirklich, wie ich vermute, an ihre Pferde angewachsene Reitervölker zu sehen haben, die, in vollständiger Parallele zu kriegerischen Stämmen Indiens, neben der Heilkunst auch dem Gesange, welcher wohl nur ein epischer gewesen sein konnte, ihre Pflege zuwandten.

Zu unserem Ausgangspunkte zurückkehrend, stellen wir fest, dass die Thatsache der Pflege der Rāma-Sītā-Idee durch besondere Sängerschulen schon die Beantwortung der Frage in sich birgt, wer Rāma war und warum gerade er zum Repräsentanten einer im altindischen Volksleben eine so ausserordentliche Rolle spielenden Idee wurde. Wir haben in ihm einen bereits in früher Zeit herrschenden König zu sehen, den seine Sänger etwa zum Dank für seine Freigebigkeit unsterblich gemacht haben. Diese Auffassung wird durch Nachrichten wie die des Harivaṅça 2352 bestätigt, nach der Purānenkundige Leute die Thaten das Rāma in gāthā-Form zu besingen pflegen.[1] Aus der Anzahl der Saiten, welche die Laute ehemals hatte, und dem Studium der gāthā-Çloken wird sich auch für die Erkenntniss des Vortrags jener Gesänge noch vieles gewinnen

vorstellt: Rhapsoden werden die Thaten der Helden und Könige in abgerissenen Liedern gefeiert haben, bis aus Verbindung und Zusammenschmelzung derselben mehr und mehr ein epischer Körper erwuchs.‘

[1] *gāthāççāpyatra gāyanti ye purāṇavido janāḥ Rāme nibaddhās tattvārthā māhātmyam tasya dhīmataḥ.*

lassen. Wenn wir endlich den Versuch der Localisierung der Rāma-Sage machen wollen, so bietet die Thatsache, dass der Kosala-Videha-König Janaka als Vater der Sītā genannt wird, einen interessanten Anhalt. Von dem Lande der Videhas wissen wir nämlich, dass dasselbe ‚aus einer Sumpfregion durch den Gewerbefleiss seiner Bewohner in einen Streifen blühenden Landes verwandelt worden ist'.[1] Daran knüpft sich eine Mythe, die in volksthümlicher Gestalt jedenfalls besagt haben wird, dass Agni, der Feuergott, in eigner Person dem kämpfenden Heere den Weg in dieses Land gewiesen hat, d. h. dass die Brandfackel des Krieges die Gegner aus einem Lande vertrieb, das sodann die Segnungen des Ackerbaus erfahren sollte. Wo konnte eher als hier die kraftvolle Regentschaft eines Monarchen unter dem Bilde seiner Vermählung mit der hier thatsächlich dem Wasser entstiegenen heiligen Ackererde eine dauernde Gestaltung gewinnen? Denn die heilige Ackererde ist in der That die Tochter von dem Repräsentanten eines Volkes gewesen, das die Sumpfregion des westlichen Indiens zur fruchtbaren Mutter eines ganzen Volkes gemacht hat. Wie jede indische Sage, so hat auch die Sītā-Mythe entsprechend dem Kreise, aus dem sie entsprungen, ihre Variationen, die, wenn wir die indische Terminologie anwenden wollen, als aus der adhyātman- und adhidaivatam-Auffassung entsprungen bezeichnet werden können. Die erstere, die makrokosmische, macht den irdischen König zum Götterkönig und das Ackerland zur Erde im Sinne eines kosmischen Objects, die letztere, die mikrokosmische, den König, d. h. den Repräsentanten einer räumlich und zeitlich eingeschränkten Kulturbewegung, zum empirisch aufgefassten Individuum und das Ackerland, ganz dementsprechend, zum zeugungskräftigen menschlichen Mutterleib. Jene Auffassung findet sich in den Veda-Texten zum Beispiel in der Darstellung der Aditi, d. h. der Erdgöttin, als Viṣṇu-patnī, als Gemahlin Viṣṇu's, cf. VS 29, 60, TS 4, 4, 12, 5; 7, 5, 14, 1, deutlicher noch in der Bezeichnung des Indra als Gemahls der urvarā, des fruchtbaren

[1] Die Litteratur hierüber ist zusammengestellt bei Zimmer, *Altind. Leben* 5 ff.

Landes (R V 3, 21, 3), diese dagegen (die mikrokosmische) z. B. (cf. Vendidad 3 und in der ganzen indischen Profanlitteratur) in der Vorstellung der menschlichen Geschlechtsverbindung unter der Form der Beackerung des Feldes räumlich und zeitlich ungeheuer weit verbreitet vor.[1] Bei verschiedenen indogermanischen Völkern nach-

[1] Dem primitiven Menschen galt das ganze Reich des pflanzlichen, thierischen und menschlichen Lebens als eine Einheit, die Promiscuität der einzelnen Gruppen als möglich. Die Pflanze ist die Nährmutter des Thieres, dieses die des Menschen, oder, um im vedischen Sprachgebrauch zu bleiben: aus dem Wasser kommen die Pflanzen, aus diesen das Thier, aus diesem der Mensch. Daher die z. B. in der Genesis sich vorfindende Schöpfungsreihe. Anaximander begründet seine Ansicht, dass die Menschen von Thieren gezeugt seien, darauf, dass die letzteren früher Selbständigkeit erlangten und nach kurzer Säuglingsperiode schon bald eigne Nahrung suchten: *Zeitschr. f. Ethnol.* 1, 48. Das warmblütige Thier, resp. den Menschen, als das letzte Glied der gesammten Wesensreihe aufzufassen, nöthigte schon die erfahrungsmässige Reduction der Zeugungsfähigkeit bis auf einmalige Geburt, von dem Milliarden von Sporen abwerfenden Pilz bis zu dem nur alle vier Jahre ein Junges werfenden Elephantenweibchen: Bastian, *Elemente* ii, 27. Paarung von Menschen mit (anthropomorph gedachten) Pflanzen sind der Sage nicht unerhört. Aus der Betrachtung des Geheimnisses des Wachsthums ergaben sich bald die Analogieen zur Fruchtbarkeit im allgemeinen und der menschlichen im besonderen. Der Mann wurde mit der erzeugenden Pflugschar, die Frau mit der Furche verglichen und der σπορος bezeichnete sowohl den pflanzlichen als den thierischen Samen. Daraus folgte das Herumtragen der Phallus-Bilder, des *liṅgam* und *yoni*: Bastian, *Mensch in der Geschichte* 3, 58, cf. *ib.* 42 und 368, s. a. Hahn, *Zeitschr. f. Ethnol.* 26, 607. Der Volksglaube zog seine Consequenzen in der versuchten Befruchtung von Weibern durch Bespritzen mit Wasser namentlich als Erntegebrauch, cf. Perger, *Pflanzensagen* 192, in der Tüchtigmachung von jungen Ehemännern durch Hineinwerfen in einen Brunnen: Mannhardt, *Baumkult* 1, 488, in der sehr folgerichtig durchgeführten Identificierung des sterbenden und sich erneuernden Lebens mit dem im Frühling sich verjüngenden Samenkorn. Das letztere Bild ist nicht blos biblisch, sondern findet sich z. B. selbst bei den Indianern: Bastian, *Verbleibsorte* 67, es liegt den griechischen Mysterien zu Grunde: derselbe, *Beiträge* 82 und muss der in Athen gebrauchten Ceremonie den Ursprung gegeben haben, Samenkörner auf Gräber zu streuen, *ib.* 120, Anm. 2. In der Jahreszeit, die den Mutterschoss der Erde zum Schwellen bringt, reihte sich durch den Trieb der Liebe Mensch an Mensch. Der Frühling zieht in das menschliche Herz nicht weniger ein als in die Natur. Die Sitten der Maibrautschaft, der Erwählung eines Maikönigs und einer Maikönigin, des Maigrafs und der Maigräfin (cf. Mannhardt, *Baumkult* 1, 422 ff.) geben davon Kunde. Nicht minder bekannt ist der altdeutsche Kornmann neben der Kornmutter, der Haferbräutigam neben der Haferbraut (so wird die Binderin

17*

weisbar, klingt letztere Versinnbildlichung auch bei uns bis auf den heutigen Tag nach. Zum Schlusse unserer Betrachtung angelangt,

der letzten Garbe genannt). In Schlesien wird die Binderin der letzten Garbe als Waizenbraut oder Haferbraut, die Erntekrone auf dem Haupte tragend, an der Seite eines Bräutigams, von Brautjungfern begleitet, in vollständiger Nachahmung eines Hochzeitszuges feierlich zum Hof eingeholt: MANNHARDT, *Korndämonen* 30. Wie man also die Fruchtbarkeit des Feldes unter dem Bilde der weiblichen Zeugungsfähigkeit begriff, so wurde die Halmfrucht ‚als ein Kind gedacht, das dem Schoss der Erde entsteigt und im Kornschnitt von der Mutter losgelöst wird': *ibid.* 28. In mehreren Kreisen Westpreussens wird die aus der letzten Garbe verfertigte Menschengestalt Bankert (uneheliches Kind) genannt und ein Knabe hineingebunden oder ein grosser Kerl hinter der Puppe versteckt. Der letzten Binderin, welche die Kornmutter darstellt, rufen die Uebrigen zu, sie werde niederkommen; sie schreit und weint, wie in Geburtsschmerzen; ein altes Weib als Grossmutter spielt die Hebamme. Endlich ruft man, das Kind sei zur Welt gekommen, der eingebundene Knabe oder der hinten versteckte Mann wimmert nach Säuglingsart. Die Grossmutter wickelt einen Sack als Windel um den Bankert, und jubelnd führt man das Kind, das draussen nicht frieren dürfte, in die Scheune: *ibid.* 28. Die Wechselwirkung von menschlicher und pflanzlicher Fruchtbarkeit veranlasste die Sitte der Vereinigung menschlicher Paare auf dem jüngst bestellten Acker. Im Rausch wurde auf dem Saatfelde der Beischlaf vollzogen, wie sich überall mit den Erntefesten Orgien verbinden: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 144. Diese Sitte ist aus Java bezeugt: BASTIAN, *Elemente* 112 f., und auch in Indonesien wohl nicht unbekannt gewesen: *ibid.* 75. Die Peruaner betrinken sich zur Saatzeit und verbinden sich mit der ersten Frau, die ihnen in den Weg kommt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 152. — Der Mythus kennt das Concubinat auf dem Ackerfelde in der Sage von Demeter, die auf dreimal gepflügtem Boden den Jasion umarmte und den Plutos gebar. Bereits BASTIAN hat die völlige Analogie der hochbedeutsamen Sage mit der Sītā-Idee erkannt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 218, cf. *ibid. Elemente* 121. Hier wie dort wird die Mutter Erde von einem Menschen schwanger gemacht und gebiert von ihm den Getreidesegen. In der Demeter-Sage liegt ‚die einfache Allegorie des Erntesegens, den der vom Landmann befruchtete Acker giebt'. BUCHHOLZ, *Homerische Realien* 3, 1, 298 f. ‚Spätere Dichter und Mythographen übertragen auf Jasion das Verdienst seiner Mutter, indem sie ihm nicht nur die Verbreitung des Demeterkults und des Getreidebaus, sondern auch die Erfindung des letzteren zuschreiben,' *ibid.* 299. Wir erkennen deutlich das allmählige Hervortreten des sich Gattenrechte anmassenden Sterblichen gegenüber der Göttin Erde, mithin das Grundmotiv der Sītā-Sage wieder. Auch der letzte Schritt, den die indische Ausgestaltung des alten Motivs thut, die Verflüchtigung beider Figuren zu mythischen Persönlichkeiten, wie Pṛthu und Pṛthivī, findet seine Analogie in dem griechischen Paare des Koros und der Kore, oder dem lateinischen Liber mit der Libera. — Der von MANNHARDT in dem mehrfach citierten classischen Werke über den Baumkult erwähnte Brauch,

kann ich den Hinweis darauf nicht unterlassen, wie schön, wie bedeutsam der Gedanke ist, den wir auf dem Wege einer so umständlichen Beweisführung wiedergewonnen zu haben glauben. Die geheiligte Institution der Ehe, welche hier bereits in der reinen Form der Monogamie erscheint, wird zum Symbol des innigsten Zusammenlebens eines Volksrepräsentanten mit einer im Ackerbau die Keime aller höheren Kultur in sich tragenden Muttererde. Die Monarchie zeigt in ihrer patriarchalischen Herrschaft, welche das regierte Reich als Weib sich unterworfen, die erzeugten Kinder also als Landeskinder sich unterthänig machte,[1] die socialen Verhältnisse einer frühen, aber gesunden Zeit, deren Nachklang, im Liede verklärt und festgehalten, noch manche spätere Generation erfreuen konnte.

Nur ungern mag ich mich zu einer Auseinandersetzung mit der Hypothese Jacobi's (in seinem so verdienstlichen Werke über

---

dass in England sich Paare von Männern und Weibern auf der frisch bestellten Erde wälzen, ist nichts als eine Abschwächung des im vedischen Ritual fixierten Beilagers des Rāma mit der goldnen Statue der Sītā. Auch der Glaube, dass der Mensch durch innige Berührung mit der Mutter Erde sich von Krankheiten befreie, indem diese ihn gewissermassen zugleich mit der keimenden Frühlingssaat von neuem gebärt (ein dem Antäus-Mythus nahe verwandter Zug) gehört hierher. Beim ersten Kukkuksruf wälzt sich der Meininger, hessische, westphälische Bauer ein paar Mal auf der Erde, um das Jahr hindurch frei von Rückenschmerzen zu bleiben. Gerade so warf sich im alten Griechenland rücklings nieder und wälzte sich auf der Erde, wer eines Weihen ansichtig ward: Mannhardt, *Baumkult* 1, 483. Bavaria 1863 S. 319 f. Wer an Schwindel leidet, läuft nach Sonnenuntergang dreimal nackt um ein Flachsfeld, dann bekommt der Flachs den Schwindel: Mannhardt, *Baumkult* 1, 18. Die Hexen (d. h. die heidnischen Zauberinnen) baden sich nackt im Roggen, weil sein Tau kräftigt und verjüngt. Der Roggentau im Mai vertreibt auch die Sommersprossen: Perger, *Deutsche Pflanzensagen* 111 f.

[1] Man vergegenwärtige sich noch, dass der König noch im deutschen Mittelalter als persönlicher Besitzer des Grundes und Bodens galt. Da nun die Ackererde belebt gedacht wurde, hatte er an sie die Gattenrechte und Gattenpflichten. Wer diese nicht erfüllte, konnte das Schicksal des schwedischen Königs Domaldi theilen, der wegen Misswuchses getötet wurde: Yngligas. 18 Simrock, *Mythologie*[6], 508. Muss doch der patriarchalische Monarch vielfach bei seinem Regierungsantritt gute Ernte garantieren.



das Rāmāyana, Bonn 1893) entschliessen. Möge meine Theorie neben der Seinigen zu recht bestehen bleiben. Für uns kommen namentlich die Seiten 127 ff. in Betracht. JACOBI widerlegt zunächst die Ansichten von LASSEN und WEBER, nach denen die Eroberung, resp. Ausbreitung der arischen Kultur der Inhalt der Rāma-Sītā-Legende ist und verwirft die Ansicht TALBOYS WHEELER's, dass in dem Epos ein allegorischer Kampf gegen den Buddhismus zu sehen sei. JACOBI's Ansicht (S. 130 ff.) geht nun dahin, dass Sītā die Ackerfurche, d. h. die Fruchtbarkeit, den Erntesegen darstelle,[1] Rāma ein Substitut Indra's und Ravana eine Hypostase Vṛtra's sei. Es handele sich also um den Kampf des Indra (Rāma) mit Vṛtra (Ravana), welcher letzterer dem Indra seine Kühe raubt wie Ravana dem Rāma seine Sītā. Hanumat als Freund Rāma's ist der Monsun, weshalb er auch Mārutātmaja oder Māruti genannt wird und dem Ravana die Sītā entreisst wie Saramā, die Götterhündin, den von den Paṇi's versteckt gehaltenen Schatz zurückverlangt, nachdem sie im Auftrage Indra's die Wasser überschritten — ein Bild des die Wolkenwasser aus der Hand des Dämons der Dürre befreienden und heraufführenden Sturmes.

Zunächst ist nun darauf aufmerksam zu machen, dass JACOBI selbst die Identification von Rāma mit Viṣṇu als eine Thatsache bezeichnet, die dem Dichter des ersten und letzten Buches des Epos immer vor Augen steht (S. 65). In den fünf echten Büchern aber sei, von wenigen eingeschobenen Stellen abgesehen, Rāma durchaus immer Mensch. Nun frage ich: wie wäre der Process zu erklären

[1] Er fasst die Gründe dafür in folgender Weise zusammen: Schon Ṛgveda 4, 57, 6 f. wird die personificierte Ackerfurche unter dem Namen Sītā göttlich verehrt. In späteren vedischen Texten, die WEBER, *Abhandlungen der Akad. der Wissensch.* Berlin 1858, S. 370—73 zusammengestellt hat, wird sie ebenfalls als Genie des Ackerfeldes, als ein Wesen von grosser Schönheit gepriesen und zwar gilt sie dort als Indrapatnī und Parjanyapatnī. Namentlich kommt das Adbhutādhyāya des Kauṣika-Sutra und das Pāraskara-Gṛhya-Sutra in Betracht. Dass die Sītā des Rāmāyana identisch ist mit der vedischen Sītā, kann nicht bezweifelt werden, denn sie kommt aus der Erde hervor, als Janaka einst pflügte (I, 66) und zuletzt verschwindet sie unter dem Erdboden in den Armen der Göttin Erde (VII, 97).

und wo hätte er eine Analogie, der einen Gott zunächst zum Menschen umschüfe und diesen dann in einen anderen Gott zurückverwandelte? Und wo fänden sich Kreuzungen des Indra- und Viṣṇu-Kultes die ihrem ersten Urspung nach vielleicht gleich alt sind?[1] Wo irgendeine Spur der mythischen Person oder Tracht Indra's bei Rāma? Mir scheint es, als ob schon die Annahme des absoluten Verlustes jeglicher die so markante Figur Indra's zierender Attribute bei Rāma's doch jedenfalls historisch schon frühzeitig auftretender Persönlichkeit sehr gewagt ist. Vor allem aber haben wir ein Bedenken: der Stoff der Rāma-Sītā-Legende war populär, die Sage von der Heldenthat Indra's ein seit ältester Zeit als fortbildungsunfähig sich erweisendes brahmanisch-doctrinäres Machwerk. Neben der uns erhaltenen Priesterpoesie des Veda hat es eine volksthümliche Kunst und Kunstpflege gleichen[2] oder höheren Alters gegeben.

[1] Ich glaube, es ist ganz verfehlt, den Sectenzerfall, von dem sich doch schon im Veda ganz handgreifliche Spuren finden, für die erreichbare älteste Zeit der indischen Litteratur in Abrede zu stellen. Namentlich muss Varuṇa seine speciellen Verehrer, die ihn monotheistisch ausstalteten, gehabt haben, während er dem grossen Volke nur Wassergott war. Darauf weisen mit grosser Bestimmtheit die Wünsche der Sänger hin, zu Varuṇa's Heimstätte zu gelangen, wie andererseits von dem Glück auf Viṣṇus höchster Stufe gesprochen wird. Alles diess wäre doch unsinnig, wenn wir ein geeinigtes Pantheon annehmen. Vielmehr verlangt ein jeder Sänger die von dem Gott seiner Verehrung als Remuneration für dieselbe gespendete specielle Seligkeit. Auf eine frühere Stufe führt der Himmel des Yama zurück, der mit den meist solaren Gottheiten des Veda, die den eschatologischen Ideen noch ganz entrückt waren, nichts zu thun hat. Ein sicheres Indicium für die Existenz eines speciellen ṛgvedischen Viṣṇu-Kultes scheint mir namentlich in der unendlich häufigen Wiederholung des Preises seiner drei Schritte zu liegen. Entweder hält man die vedischen Sänger für Paralytiker, die nur denselben Satz zu schwatzen vermochten, oder man vermutet in dieser Einseitigkeit eine Tendenz und ich sehe nicht, welche Tendenz man in ihr vermuten könnte als die, jene traditionelle Riesenthat als ein Wunder von Viṣṇu's Macht in die Welt hinauszuposaunen, um sich dadurch anderen Seiten gegenüber zu behaupten; wie die Verfasser unserer alten christlichen Kirchenlieder beständig das Liebesopfer Christi in apologetischer Absicht preisen.

[2] Ṛgveda 9, 10, 3 spricht z. B. von Königen, die durch Preisgesänge verherrlicht werden. Diese Verherrlichung muss im Rahmen der volksthümlichen Poesie und durch Barden erfolgt sein. Ueber die Pflege des Rāmāyana im Rahmen einer Bardendichtung spricht sich Jacobi S. 62 folgendermassen aus: Wie wir aus

Beide gingen nebeneinander her, es ist aber höchst unwahrscheinlich, dass sie ineinander übergingen, vielmehr hatte jede Gattung der landläufigen Poesie ihr vorgeschriebenes Schema, das sie einhielt und in dem sie sich wohl fühlte. Man vergleiche die Recepte zur Anfertigung des zehntägigen Gesangscyclus beim Rossopfer, wie das Çatapathabrāhmaṇa sie giebt; man vergleiche unsere Theorie der Entstehung der Rāma-Sītā-Legende. Was berechtigt uns zu der Annahme, jene uralten Bardenschulen hätten sich des von den Brahmanen so lange breit getretenen Stoffes bemächtigt? — Noch andere Gründe sprechen gegen JACOBI's Hypothese. Ueber Vṛtra sind zwar, wie wir wissen, die Acten nicht geschlossen. Meine alsbald näher zu begründende Ansicht habe ich an anderem Orte geäussert.[1] Jedenfalls deckt sich die Hauptfunction Vṛtras, die Himmelswasser gefangen zu halten, unter Zugrundelegung der bisher angestellten natursymbolischen Deutungsversuche in keiner Weise mit der Thätigkeit des raubenden und entführenden Ravana. Wichtig wäre folgende Untersuchung: der Monsum geht bekanntlich in südwestlicher Richtung; Indra erschlägt den Vṛtra nach den Angaben der Brāhmaṇa in ganz

---

dem Rāmāyana selbst erfahren, wurde es von Rhapsoden theils recitativ vorgetragen (*paṭh*), theils unter Begleitung eines Saiteninstruments gesungen (I, 4, 8; 34. VII, 71, 14 f.; 94, 4 u. s. w.), und mündlich überliefert (I, 4, 10 ff.) zunächst von den beiden mythischen Söhnen Rāma's und Zöglingen Vālmīki's, Kuça und Lava, in deren Namen man schon lange die volksetymologische Ausdeutung von Kuçīlava (Barde, Schauspieler) gesucht hat. In alten Zeiten, als die epische Poesie blühte, bestand ebenfalls die Institution der fremden Sänger, Spielleute, Rhapsoden, und es ist natürlich, dass jedes Gedicht, welchen Ursprungs es auch gewesen sei, nach Art der epischen Gesänge fortgepflanzt, d. h. durch Rhapsoden mündlich überliefert wurde. Das war auch mit dem Rāmāyana der Fall: es wurde zum Eigenthum der fahrenden Sänger. — Dass JACOBI die volksthümliche Poesie für sehr alt hält, drückt er auch S. 63, Anm. 1 aus: ‚erst nachdem der Rhapsodenstand gesunken war infolge des Aufkommens einer kunstvolleren Dichtung und deren Pflege in anderen gelehrten Kreisen, und nachdem die Schrift immer mehr praktische Verwendung gefunden hatte, wird man zur schriftlichen Aufzeichnung des bis dahin mündlich Ueberlieferten übergegangen sein,‘ *ibid.* 62, Anm. 1: ‚Dass die vortragenden [Rhapsoden] ursprünglich Brahmanen sein mussten, scheint mir durch VI, 128, 115 nicht bewiesen.‘

[1] *Zeitschr. f. Ethnol.* Jahrg. 1901, S. 77.

bestimmten Himmelsrichtungen. Wenn diese letzteren nicht ausschliesslich oder vornehmlich mit der Richtung des Monsums übereinstimmen, so ergiebt sich angesichts der Starrheit und Zuverlässigkeit der brahmanischen Tradition daraus von neuem ein schwerwiegendes Moment gegen Jacobi's Theorie. — Wenn ich den Parallelismus von Vṛtra und Ravana als haltlos bezeichnete, so wird diese Auffassung dadurch, dass der Sohn des letzteren Indrajit, also Indratöter heisst, kaum widerlegt. Für den dem Gotte unterlegenen Vṛtra wäre dieser Name der denkbar ungeeigneteste gewesen und kommt auch thatsächlich niemals vor. Ausserdem sind die Namen der Söhne mythischer Persönlichkeiten, also des Indrajit gegenüber dem Ravana, meist der Ausdruck jüngerer Manifestationen ihrer Väter, lassen also auf halbverschollene Reste der Wesenheiten oder Thaten dieser wohl kaum jemals schliessen. — Auch in der Handlung des Rāmāyana kann ich keine Aehnlichkeit mit dem Inhalt der Indra-Vṛtra-Legende entdecken. Kann man denn den Raub einer Frau als spätere Entwicklung aus dem Raube einer Kuh auffassen? Jacobi freilich wendet die Frage anders, indem er nicht die Handlungen der Sage, sondern deren ihnen nach seiner Meinung zukommende natursymbolische Bedeutung in Analogie zu einander stellt und Sītā wie die Kühe des Indra als Ackerbau- und Wassergenien auffasst. Ein solches Verfahren ist doch aber nur gerechtfertigt, wenn die Sītā-Legende in einer Zeit entstanden wäre, in der die natursymbolische Bedeutung der Indra-Vṛtra-Sage noch am Tage lag, also in einer (auch nach Oldenberg's dankenswerthem Hinweis) der Abfassung des Ṛgveda vorausliegenden Periode. Wenn wir aber ferner den avestischen Veretragna als Beweis für das gewaltige Alter des Indra-Vṛtra-Mythus in seiner vollen, körperlichen Sagengestaltung hinzunehmen, so stösst die Hypothese einer Entlehnung der Sage in der ihrer mythischen Verdichtung vorausliegenden Zeit auf unüberwindliche Widersprüche. Diess meine Bedenken gegen Jacobi's Erklärungsversuch.

Dem im Vorausgehenden, schon vor mehreren Jahren Aufgestellten habe ich der Hauptsache nach nichts hinzuzusetzen. Noch

immer sehe ich in den von KUHN so glänzend nachgewiesenen indogermanischen Sagenzügen von der Vermählung von Nymphen mit Sterblichen den Urkeim unserer Legende; in der Auffassung von weiblichen, den allgemeinen Nymphencharakter wahrenden Localgottheiten als den segenschwangeren Weibern ackerbautreibender Männer die erste Ausgestaltung des Rāma-Sītā-Mythus; in der Entführung der Sīta durch den Rakṣas Ravana in kulturhistorischer Hinsicht eine alte Form des rākṣasa-vivāha oder der Raubehe, wie sie gerade in der ersten Zeit der arischen Ansiedlungen in den von Ureinwohnern bevölkerten Gegenden des nordöstlichen Indiens häufig genug gewesen sein mag, in mythologischer Hinsicht aber mit einer wenngleich nicht völligen Sicherheit eine Wiederkehr des alten Persephone-Motivs. Wir wiesen bereits im Vorausgegangenen auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass der Idee der Liebe des Ackerfeldes zu einem Sterblichen der Mythus von der Begattung der fruchttragenden Erde durch den männlichen Himmel vorausgegangen oder parallel gelaufen sein mag. Auf germanischem Boden steht die Liebe der eingeschlafenen Pflanzengöttin zu dem sie küssenden Götterjüngling, der strahlenden Sonne, im Mittelpunkt dieser Sagen.[1] An Stelle des Schlafes tritt im indischen Mythus das plötzliche Verschwinden und Wiedererscheinen aus dem Ackerboden, die Verbannung der Sītā, übrigens ein dem Germanenthum ebenfalls geläufiges Motiv,[2] resp. ihr Geraubtwerden durch einen Dämon.[3] Die Vermenschlichung dieser mythischen Gestalten hat nichts befremdendes. Wir wiesen bereits darauf hin, dass ein sehr consequent durchdachter Parallelismus zwischen menschlichem und pflanzlichem Wachsthum, zwischen animalischer und vegetabilischer Zeugung im Völkerglauben existiert. Wie man der Fruchtbarkeit des Ackerbodens dadurch förderlich

---

[1] S. MANNHARDT, *Baumkult* 1, 422—447, der die Versionen dieses Mythus bearbeitet.

[2] Cf. *ib.* 444 f.: Die Entrückung der Vegetation wird immer unter dem Bilde der verlassenen Geliebten, Gattin oder Braut und dem Verweilen des Mannes in entlegener Ferne ausgedrückt.

[3] *Ib.* 445.

sein zu können hofft, dass man sich auf ihm begattet — in der abgemilderten Form sich einzelne Personen oder Paare sich auf ihm herumwälzen[1] — wie er stets als der weiblichfruchtbare und mütterliche erscheint und deshalb zu den Frauen in besondere Beziehung gesetzt wird,[2] so gilt die ausgetragene Frucht des Herbstes als der nach Geburt ringende Keim des im künftigen Jahre sich erneuernden Lebens. Deshalb wird z. B. in der germanischen Auffassung neben der Meinung, dass die Geister des alten Jahres im neuen ihre Wirksamkeit wieder beginnen, der Glaube festgehalten, dass die Vegetationsdämonen des Ackerfeldes durch Schnitterhände ihren Tod fanden, um zu immer neuen Zeugungen wieder zu erstehen. Deshalb ruft man der die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garben zu, sie bulle, d. h. sie bereite sich zur neuen Empfängniss

[1] MANNHARDT, *Baumkult* 1, 480 ff. weist darauf hin, dass die Liebesspiele zur Frühjahrszeit die Zeugungskraft der sich verjüngenden Natur versinnbildlichen(?) sollten und berührt die Sitte des gemeinschaftlichen Sich-Wälzens auf dem Ackerboden, das nicht nur auf der Insel Moone (a. a. O. 469), sondern auch in England, der Ukraine, Kelbra (goldene Aue, Kreis Sangerhausen), Scharrel (Saterland), und Hessen vorkam. Noch erwähnen wir folgende Bräuche: Nach *Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn* v, 20 muss man sich bei den Hienzen, wenn es donnert, auf die Erde werfen; dann wird es ein gutes Jahr geben. Die Bulgaren sagen: Wer sich im Frühling beim ersten Donnern nicht auf der Erde wälzt, bekommt das Fieber: STRAUSZ, *Bulgaren* 385. In Mecklenburg heisst es: Wenn man zum ersten Male den Wiedehopf hört, soll man sich auf der Erde rollen, dann bekommt man keine Kreuzschmerzen: BARTSCH, *Mecklenburgische Volkssagen* 262.

[2] MANNHARDT a. a. O. 1, 217 sagt: Es ist klar, wie infolge des schon mehrfach von uns bemerkten Glaubens an Sympathie zwischen menschlichem Wachsthum und pflanzlichem Wachsthum verheiratete Frauen, gleichsam das Fruchtfeld darstellend, dazu kommen konnten, von dem Maibaum und Vårdträd als den Repräsentanten der Zeugungskraft Kindersegen, resp. leichte Entbindung zu erwarten; — und *ibid.* 1, 216 f. setzt er auseinander: ‚der im Acker grünende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoss, und daraus Früchte treiben. Darum gehört er den Frauen zu eigen, darum dürfen nur diese ihn aus dem Boden reissen und nach Hause fahren, resp. im Frühling aus dem Walde in das Dorf holen. Diese ihre Thätigkeit schien den Alten eine Gewähr, dass die in das Feld gestreute neue Saat auch die hervorbringende Muttererde, den grossen Lebensschoss, günstig finden werde. Hier sind also die Frauen rein sinnbildliche Vertreterinnen einer allgemeinen Idee.‘

vor.[1] Der deutsche Mythus von der immer wieder erstehenden Kornfrau, ‚the old woman who never dies', findet sich auch bei den Dacotah[2] und sonst.[3] Auf den Molukken muss beim Blühen der Nelken und auf dem Ackerboden Stille beobachtet werden, wie bei Schwangeren, da durch Erschrecken Abort erfolgen könnte.[4] Es wäre zwecklos, die Beispiele zu häufen; genug, dass das Princip des sehr weit gehenden Parallelismus zwischen Mensch und Pflanze, Weib und Ackerfeld, als erwiesen gelten darf, und dass wir die Idee der versuchten geschlechtlichen Befruchtung des Feldes durch Menschen als einen zunächst rein wörtlich zu verstehenden Brauch, in zweiter Linie als Allegorie der lebenerzeugenden Beackerung des Bodens durch Menschenhand kennen gelernt haben. Wie in ältester Zeit, makrokosmischen Vorstellungen entsprechend, die Erde parjanyapatnī, d. h. Gemahlin des Parjanya heisst,[5] so wird der König als bhuvo bhartā, Gemahl der Erde,[6] gefeiert. Die erstgenannte Auffassung hat auch auf germanischem Boden genaue Parallelen.[7]

Nur noch einer Einzelheit sei gedacht: JACOBI, *Rāmāyana*, S. 133, Anm. 1, erwähnt, dass der Name des Rāma im Veda, ‚schwarz', später ‚lieblich' bedeutet und mithin keinen Anhalt zur mythologischen Erklärung der Persönlichkeiten gebe, die Rāma heissen. Nun wird Rāma Mahābhārata 12, 953, cf. 7, 2243 als yuvā çyāmo lohitākṣo, als dunkelfarbiger Jüngling mit rothen Augen, bezeichnet. Als Etymologie seines Namens ist, da rāma im klassischen Sanskrit nicht mehr schwarz heisst, diess çyāmo wohl nicht aufzufassen. Woher kommt die merkwürdige Darstellung von Rāma's Habitus?

[1] MANNHARDT, *Korndämonen*, 10.

[2] BASTIAN, *Elemente* II, Vorw. 32.

[3] *Journal of the Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol. 31, p. 157 ff.

[4] BASTIAN, a. a. O., S. 32.

[5] Atharvaveda, 10, 10, 6, cf. 12, 1, 42.

[6] Raghuvaṅsa, 1, 74.

[7] MOGK, *Grundriss für germanische Philologie*², 3, 359 sagt: Thrudr ist die Kraft schlechthin; als Tochter der Sif ist sie vielleicht die treibende Kraft des Erdbodens, die der Donnergott durch seine Umarmung mit der neu erwachten Erde ins Leben gerufen hat.

Koptische Ostraka.

Von

J. Krall.

I.

Unter diesem Titel[1] hat W. E. Crum eine ausgewählte Sammlung koptisch beschriebener Topfscherben und Kalksteinsplitter aus verschiedenen Sammlungen, vor allem des British Museum und des Museums von Cairo, im ganzen über fünfhundert Nummern herausgegeben. Er hat diesen kleinen Texten grosse Sorgfalt zu Theil werden lassen; wie die zahlreichen Nachträge zu seinen ursprünglichen Lesungen zeigen, war er unermüdlich bemüht die richtige Lesung festzustellen. Durch seine Uebersetzungen und Erklärungen hat er das Verständniss dieser Texte sehr gefördert. Reiche Indices und einzelne Schriftproben beschliessen das Werk.

Die gewonnene Ausbeute ist eine reiche. Nicht blos auf dem sprachlichen Gebiete, wo wir eine reiche Nachlese zum koptischen Wörterbuch erhalten, sondern auch auf dem culturhistorischen, wo wir einen authentischen Einblick in die Zustände und Verhältnisse der thebanischen Landmark am Ausgange der byzantinischen Herrschaft und während der zwei ersten Jahrhunderte der arabischen gewinnen. Denn fast alle koptischen Ostraka stammen aus Theben, und von diesen weist uns eine grosse Anzahl auf das Kloster (τόπος) des Apa

[1] *Coptic Ostraca*, from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, with a Contribution by the Rev. F. E. Brightman. Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund, 1902 (im Nachfolgenden als *CO* citiert).

Phoibammon von ϫⲏⲙⲉ hin, welches Crum im Gegensatze zu Stern in der Ruinenstätte des Tempels von Deir el Bahari erkennen möchte. Wir lernen eine Reihe von Persönlichkeiten kennen, die in diesem Kloster lebten oder zu demselben Beziehungen hatten, so einen Bischof Abraham, der nach Crums Vermuthung mit jenem Bischof von Hermonthis identisch ist, der auf dem heiligen Berge der Memnonien residierte. Neben ihm erscheint der Priester Victor, wohl der Hegumenos dieses Klosters, den zahlreiche Ostraka kennen. Auch der Bischof Pesynthios von Koptos, der vor der persischen Invasion auf den Berg von ϫⲏⲙⲉ flüchtete, wird allem Anscheine nach erwähnt. Mehrere dieser Topfscherben rühren von denselben Schreibern her, wieder andere weisen uns auf Schreiber hin, die uns aus den Papyrus von ϫⲏⲙⲉ bereits bekannt sind. Innere Zusammenhänge sind zwischen vielen dieser Topfscherben unverkennbar. Sie werden sich mehren, je vollständiger das Material vorliegen wird.

So glaubte auch ich zur Ergänzung des reichen von Crum zusammengebrachten Materials einige Nachträge liefern zu sollen, die hauptsächlich auf eine Reihe von Topfscherben und Kalksteinsplittern zurückgehen, welche ich auf meinen ägyptischen Reisen 1884/5 und 1898 zu erwerben in der Lage war und die inzwischen der hiesigen ägyptischen Sammlung sowie der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer[1] in der k. k. Hofbibliothek einverleibt worden sind.

Der Thon, auf dem diese koptischen Texte geschrieben sind, ist gröber und weniger fest und haltbar als jener der griechischen und demotischen. Darum findet man äusserst selten vollständige Stücke. Der Thon ist braun und meist gerippt. Eine Ausnahme bilden die amtlichen Entagionquittungen, bei welchen die Qualität des Thons und demgemäss die Erhaltung eine bessere ist. Neben den Thonscherben findet man zahlreiche beschriebene Splitter des schönen Kalksteins aus Biban el Moluk. In der Werthschätzung steht der Kalksteinsplitter (Plax) in der Mitte zwischen dem Papyrus (Chartes) und der Topfscherbe (Ostrakon). Wiederholt lesen wir auf diesen Kalkstein-

[1] Im Folgenden als PER citiert.

splittern die Entschuldigung, dass der Briefschreiber keinen Papyrus zur Verfügung hatte, da er auf dem Lande weilte. Paläographisch weisen diese Kalksteinsplitter eine grosse Einheitlichkeit auf und dürften wohl mit wenigen Ausnahmen der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zuzuweisen sein.

Der Inhalt dieser koptischen Ostraka ist im Allgemeinen ein reichhaltigerer als jener der griechischen, welche auf das Gebiet der Finanzverwaltung beschränkt sind. Crum gibt uns zuerst biblische und liturgische, dann Texte, die sich auf kirchliche Angelegenheiten beziehen; ferner Rechtsurkunden, Listen und Inventare und zum Schlusse Briefe mannigfachen Inhalts.

Unter den Wiener Stücken sei zuerst ein Ostrakon der ägyptischen Sammlung herausgehoben, welches sich, wenn nicht alles trügt, in merkwürdiger Weise mit einem *CO*, No. 252 mitgetheilten verbindet.

Aegyptische Sammlung, Nr. 6014 (1885 erworben):

† ⲙⲡⲁⲣ
ϩⲩⲙⲓ̈ⲁ ⲛⲁ
ⲡⲁ ⲉⲩⲁⲅⲣⲓ̈ⲟⲥ
ⲡⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲏⲥ
ⲛϣⲓⲏⲧ ⲟⲩϫⲁⲓ

ⲡⲁⲣϩⲩⲙⲓ̈ⲁ, wofür ein anderes Ostrakon (*CO*, No. 459) ⲛⲡⲁⲣϩⲟⲙⲓⲁ (ⲛⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ) schreibt, ist das griechische Παροιμία und demgemäss das Ostrakon zu übertragen: ‚Die Sprüche des Apa Euagrios, des Anachoreten von Sketis. Heil!‘

Wenn wir nun in einem Ostrakon des Museums in Cairo (*CO*, No. 252) neben anderen Bücherforderungen auch die Mahnung lesen den Apa Euagrios zu senden (ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ϫⲟⲟⲩ ⲁⲡⲁ ⲉⲩⲁⲅⲣⲓⲟⲥ), so drängt sich uns die Vermuthung auf, dass es eben das Wiener Ostrakon war, welches die gewünschte Zusendung begleitete. Noch ein anderer ähnlicher Fall liegt vor. In dem Ostrakon *CO*, No. 240 wird die Zusendung der ‚Kerygmata des Apa Damianos‘ verlangt, in dem Ostrakon *CO*, No. 18 heisst es ähnlich wie in dem Wiener: ‚Die Kerygmata des Apa Damianos, des Erzbischofs von Alexandria.‘

Wir haben es hier mit dem Kirchenschriftsteller Euagrios Pontikos, dem Lehrer des Palladius und Rufinus aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu thun, dessen Leben, Werke und kirchengeschichtliche Stellung in letzter Zeit O. Zöckler eingehend behandelt hat (*Biblische und kirchenhistorische Studien*, IV). Euagrios kam nach Aegypten um in den nitrischen Bergen, der Wüste Sketis und der Einöde Kellia ein hartes Asketenleben zu führen. Unter seinen sicher überlieferten Schriften findet sich keine, die man zweifellos mit den in unserem Ostrakon genannten Paroimia identificieren könnte, wenn wir nicht annehmen wollen, dass die Bezeichnung Παροιμία ungenau und allgemein ist. In diesem Falle könnten wir entweder an den Μοναχός, welcher kurz von Gennadios als ‚Euagrii sententiae‘ citiert wird, oder den Γνωστικός, ‚Das Buch der 50 Sentenzen‘, denken. Doch sei darauf hingewiesen, dass noch zahlreiche unedierte Schriften des Euagrios in syrischen und arabischen Uebersetzungen vorliegen. Unter diesen finden wir eine ‚Ad imitationem Ecclesiastae Cantici Canticorum et Proverbiorum Salomonis‘ angeführt, welche freilich Zöckler (a. a. O. S. 42) dem Kirchenschriftsteller Nilus zuweisen möchte, und von einem Euagrios heisst es bei Suidas s. v., dass er ein ὑπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας Σολομῶντος geschrieben habe.

Der bereits erwähnte Victor, Hegumenos des Klosters des Apa Phoibammon, bediente sich mit Vorliebe des Schreibers David; wenn wir auf der nachfolgenden Plax einen Oikonomos des Topos des Apa Phoibammon und als Schreiber einen David genannt finden, so müssen wir annehmen, dass der Hegumenos Victor auch die Stellung eines Oikonomos bekleidete, was auch sonst zu belegen ist.

Aegyptische Sammlung, No. 6015 (1885 erworben):

† ⲁⲛⲟⲕ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲥϩⲁⲓ
ⲛ̄ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̄
ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲱⲛ ϫⲉ
ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϯⲟ̄ ⲛ̄ϩⲉⲧ
ⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲁϯ ⲟⲩⲡⲏϣⲉ ⲛϩⲟⲗⲟⲕ/
ⲛⲁⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ϩⲁ ⲡⲁⲛϩⲁⲗⲱ

ⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲱϩⲉ ⲁⲛⲟⲕ ϣⲉⲛⲟⲩⲧ[ⲉ
ϯⲥⲧⲟⲓⲭⲉ ⲉⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ̈ ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲁⲩⲓ[ⲇ
ⲁⲓ̈ⲥϩⲁⲓ̈ ⲡⲉⲓⲡⲗⲁⲝ ⲛ̄ⲥⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ
ⲥⲁϣϥⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲓⲁϩⲕ ⲛⲧⲣⲟ[ⲙⲡⲉ
ⲛ̄ⲉⲛⲇⲉⲕⲁⲧⲏⲥ ⲓⲛ

† Ich Schenute schreibe Biktor dem Oikonomos des Klosters (τόπος) des Apa Phoibammon. Nach dem Willen Gottes bin ich bereit Dir zur entsprechenden Zeit (καιρός) ein halbes Goldstück für die Aufwendung (ἀνάλωμα) für den Acker zu geben.

Ich Schenute bin mit diesem Texte einverstanden (στοιχεῖν).

Ich Dauid habe diese Plax am 17. Choiak der elften Indiktion geschrieben.

Diese Plax zeigt die schöne, sichere Hand des Schreibers David. Crum nennt sie die Hand D. Untersuchungen nach dieser Richtung lassen sich, so lange nur der kleinste Theil der Ostraka und Papyrus in photolithographischen Reproductionen vorliegt, nicht weiter verfolgen. Sie dürften aber bei dem Umstande, dass ein grosser Theil dieser Urkunden von Berufsschreibern, deren Zahl in einer kleinen Ortschaft wie Ǵeme nicht sehr gross sein konnte, geschrieben ist, mit der Zeit sich sehr fruchtbringend gestalten. Dann werden sich zusammenhängende Reihen dieser Topfscherben herstellen lassen und wird man dem schwierigen Problem der Entwicklung der koptischen Paläographie und der Datierung der Urkunden nach paläographischen Kriterien näher rücken können. Noch immer bleibt der Markstein für die Datierung der Texte das Turiner Ostrakon mit der Erwähnung einer Sonnenfinsterniss, welche ich auf den 10. März 601 fixieren konnte (*Aeg. Zeitschr.* 1883, S. 80).

Die Thätigkeit der Berufsschreiber, die wir noch heute in den Strassen ägyptischer Städte antreffen, beleuchtet ein Beispiel, das der Correspondenz des Anwalts Apa Schenute aus dem siebenten Jahrhunderte entnommen ist, welche ich in einer Gruppe von Papyrus aus der Schmûner Gegend gefunden habe und in nicht zu ferner Zukunft herausgeben zu können hoffe. Unter den Correspondenzen finden wir auch zahlreiche Briefe eines gewissen Philotheos, Sohn

des Phoibammon aus der Ortschaft Parigori, welche alle von einer sichern und geübten Hand geschrieben sind. Daneben finden wir eine Rechtsurkunde, welche von Philotheos ausgeht, und da finden wir am Schlusse derselben sein Semeion, da er des Schreibens unkundig war und Christophoros für ihn unterschreiben musste. Die Briefe waren eben von einem Berufsschreiber, wahrscheinlich von dem Schreiber von Parigori geschrieben.

Auch in unseren Topfscherben wird der Berg und das Kastron ϫⲏⲙⲉ am häufigsten genannt. So lesen wir in dem unvollständigen Ostrakon aus Deir-el-Medinet

PER, Kopt. 8040 (Sammlung Wiedemann[1]):

† ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ
ⲙⲛ ⲯⲁⲧⲉ ⲛⲁϊ ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲓ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛϫⲏ
ⲙⲉ ⲉⲛⲥϩⲁϊ ⲛ̄ⲅⲉⲱⲣⲅⲉⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲣⲙ̄ϫⲏⲙⲉ ϩⲙ ⲡⲛⲟ
ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲡⲣⲙⲁⲛ̄ⲧ ϫ

Moyses und Psate, welche auf dem Berge von ϫⲏⲙⲉ wohnen, schreiben dem Georgios, dem Sohne des Johannes aus ϫⲏⲙⲉ in dem Nomos von Ermant.

Die Zeichen und Zeilen, welche auf das ϫ der fünften Zeile folgten, sind absichtlich von dem Schreiber verwischt. Der Text war wohl gegenstandslos geworden und der Schreiber gedachte sich des Kopfes der Urkunde gelegentlich bedienen zu können.

Des Apa Phoibammon, nach dem das Kloster von Ǵeme benannt war, wird öfter in unseren Texten gedacht. So auf der Plax

PER, Kopt. 8004 (Kr. 4):

]ⲟ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲱⲛ
]ⲭⲁⲗⲗⲁⲛⲏ ⲟ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲕⲗⲁⲃⲓⲛⲟⲥ
ⲡⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ

Der ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ Apa Sklabinos ist sonst nicht bezeugt.

Das Fest des ⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁ[ⲙⲱⲛ (vgl. *CO*, No. 455) wird auf dem Verso einer Plax aus Erment erwähnt

[1] 1893 der Papyrus-Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt.

PER, Kopt. 8063 (Sammlung Wiedemann):

ϣⲁ ⲡϣⲁ ⲛⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁ[
ⲉⲓⲁⲓ̈ϯ ⲯⲓⲥ ⲛ//////[

Ausser Ǵeme und Ermont finden wir in dem hiesigen Materiale noch die Ortschaft (ⲭⲱⲣⲓⲟⲛ) Timamen, die bereits aus dem Papyrus No. 14 von Ǵeme bekannt war (Revillout, *Actes* 94, vgl. auch Stern, *Kopt. Gr.*, S. 435, Amélineau, *Géographie* 506), auf dem Fragmente einer flachen Schüssel aus röthlichem Thone genannt. Dieses Ostrakon ist seinem Materiale nach eines der besten Stücke der Sammlung und gehört zu jener feinen Töpferware, welche nach arabischen Autoren (vgl. *CO*, S. xi) wenigstens in späterer Zeit Luxor eigenthümlich war.

PER, Kopt. 8006 (Kr. 6):

† εν ονοματι τ(ου) θεου ͵ τ(ου) υιου ͵ τ(ου) αγι(ου) πνεῡ αμην εγραφ/μ ταβε
ϊα . . . ιν(δ) † † ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲧⲉⲣⲙⲟⲩ(ⲑ) ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲙⲁⲕ/ ⲉⲣⲉ(ⲧ)ⲙⲓ
ⲁⲥ ϩⲙ ⲡⲭⲱⲣⲓⲱⲛ̇ ⲛ̇ⲧⲓⲙⲁⲙⲏⲛ ⲛ̇ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗ(ⲥ) ⲉⲣⲙⲟⲛ(ⲧ)
ⲉⲓⲥϩⲁⲓ̇ ⲛ̇ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲕ/ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲕⲁⲥⲧⲣ͠/
ⲛ̄ϫⲉⲙⲉ ⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲓⲡⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲭⲁⲓⲣⲉⲓⲛ̄ ϫⲉ ϩⲙ ⲡⲙⲁ
ⲙⲛⲧⲣⲓⲙⲏⲥⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁ ⲅⲉⲣⲅⲱⲣⲓⲟⲥ ⲡⲣ(ⲉ)ⲙⲛϩⲁⲅⲓ/ ⲡⲉⲥⲁⲙ
= ⲧⲣⲉ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲙⲙⲟϥ
ⲟⲩ(ⲓ) ⲡⲣⲏⲙⲛⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ̇ ⲛⲏⲧⲉⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲱⲟⲧ̇
ⲛ̄ϭⲓϫ[ ]ⲕⲟⲩⲱϣⲃ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲁⲓ

Die Entagion (ἐντάγιον) Quittungen, auch äusserlich an ihrem lichten Thone und der guten Erhaltung kenntlich, werden von Crum auf Grund der Identität einzelner Schreiber mit solchen, die aus datierten Papyrus aus Ǵeme ihm bekannt waren, in die Mitte des achten Jahrhunderts gesetzt, der Schrift nach hätte man sie für älter halten können. Sie sind ziemlich gleichmässig nach folgendem Schema verfasst.

PER, Kopt. 8015 (Kr. 15):

† ⲉⲓⲥ ⲟⲩ
ϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛⲁ
ⲣⲓⲑⲙⲓⲁ ⲁϥⲉⲓ
ⲉⲧⲟⲟⲧ ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ
ⲛⲧⲟⲕ ⲏⲗⲓⲁⲥ//

ⲗⲁ ϩⲁ ⲡⲉⲕⲇⲓⲁⲅⲣⲁⲫ[ⲟ
ⲛ̄ ϩⲓ ⲧⲡⲣⲱⲧⲏ ⲕⲁⲧⲁ
ⲃⲟⲩⲗⲏ ⲛⲧⲉⲓⲣⲟⲙⲡⲉ
ⲧⲉⲧⲁⲣⲧⲏ γι/ αρ α μ̄ αθυρ
κϛ ιν/ δ ⲕⲁϫⲟⲩϫ ⲡⲁ
ⲡⲏ ⳁⲥⲧⲟⲓⲭⲉⲓ ⲯⲁⲧⲏ ⲡ
ⲓⲥⲣⲁⲏⲗ //////
//////////////////
//////////////////

† Siehe ein Goldstück ist mir zugekommen durch Dich Elias . . la als Deine Zahlung (διάγραφον) für die erste Rate dieses vierten Jahrs.

Das macht ein Goldstück. — 26. Athyr, 4. Indiktion.

Kaǵuǵ der Vorsteher stimmt zu (στοιχεῖν).

Pšate, Sohn des Pisrael . . . . . .

Von dem Schreiber Psate, Sohn des Pisrael liegen uns zahlreiche Entagiontexte vor. Der Name ⲕⲁϫⲟⲩϫ entspricht dem griechischen Καθύτης, vgl. Spiegelberg, ‚Eigennamen' 16*.

Andere Beispiele liegen vor

Ostrakon, PER Kopt. 8003 (Kr. 3):

† ⲉⲓⲥ ⲟⲩϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛⲁⲣ
ⲑⲙⲓⲁ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧ ϩⲓ
ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ
ⲏⲗⲓⲁⲥ ϩⲁ ⲡⲉⲕⳁⲁⲅⲣⲁⲫ/
ϩï ⲧⲓⲡⲣⲟⲧⲏ ⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛ̄
ⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ⲟⲕⲧⲟⲏⲥ γι/να
φαρμ α ιν/ θ
ⲡⲓⲥⲩⲛⲑⲓ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ
ⲡⲁⲡⲉ ⲥⲧⲟⲭⲉⲓ †
ïⲱⲁⲛⲛⲉⲥ ⲛⲗⲁ
ⲍⲁⲣⲟⲥ ⲁⲓⲥⲙⲛ
ⲧϥ †

Severos Elias hat die erste Rate für das achte Indiktionsjahr am 1. Pharmuti desselben Jahrs erlegt. Der Vorsteher Pesynthios (?) Biktor stimmt zu (στοιχεῖν). Ioannes, Sohn des Lazaros (vgl. *CO*, No. 421) hat es geschrieben.

Ostrakon PER, Kopt. 8033 (Kr. 33):

† ⲉⲓⲥ ⲟⲩ
ϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛⲁⲣⲓⲑ
ⲙⲓⲁ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧ ϩⲓⲧⲟ
ⲟⲧⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ⲡ̄ⲁⲑⲁ(?)
ⲛⲁⲥⲓ(?)(?)ⲟⲥ ϩⲁ ⲡⲉⲕⲇⲓⲁⲅⲣⲁⲫⲟⲛ ϩⲓ
ⲧⲡⲣⲱ(ⲧ) ⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲣⲟⲙⲡⲉ
ⲉⲕⲧⲏⲥ γι αρ/ α μ̄ αθυρ κζ ιν(δο)/ ϛ
† ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲁⲡⲏ ⳨ⲥⲧⲟⲓⲭ~

Theodoros der Vorsteher bestätigt von Abraham, Sohn des Athanasios (?) die erste Rate für das sechste (Indiktions-)Jahr am 27. Athyr desselben Jahrs erhalten zu haben.

Das Entagion *CO*, No. 410 nennt auch einen ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲁⲡⲉ.

Noch zwei, leider sehr schlecht erhaltene Entagion liegen uns vor, auf der Rückseite des einen lesen wir den Namen (des Schreibers?) ⲥⲁⲏⲗ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ, den wir auch *CO*, No. 196 wiederfinden.

Wir haben uns den Vorgang folgendermassen vorzustellen. Die Gemeinden (ⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ)[1] erhalten von der Staatsgewalt den Auftrag zur Zahlung der Gemeindesteuern (δημόσια vgl. *CO* 422), der in diesen Texten διάγραφον für das correcte διαγραφή (vgl. Wilcken, *Griechische Ostraka* I, 91 A, 648) genannt wird. In dem Entagion des Leidener Museums (*Catalogue du Musée d'Antiquités à Leide, Antiquités coptes* von Pleyte und Boeser, p. 24 fl.) geht der Auftrag von den ϫⲓⲥⲟⲟⲩⲉ, ‚den Herren' aus, unter welchen in der arabischen Zeit die Staatsgewalt verstanden wurde (Springer, *Aeg. Zeitschr.* 23, 141). Dieses Entagion lautet, so weit ich den Text herzustellen im Stande bin, folgendermassen:

‚† Ich Mena, der Sohn des Stephanos für Joseph, schreibe an Senuthios: Siehe Du hast mir zwei Trimesion gegeben, gemäss dem Befehle unserer Herren, denn sie haben es auf Dich geworfen (ⲛⲟϫ

[1] In meinen koptischen Rechtsurkunden (*Corp. Rain.* II) S. 126 kommt eine ⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ des Epoikion Apa Phoibammon vor. *CO*, No. 407, 408 finden wir eine ⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ ⲙⲡⲧⲟⲟⲩ (des Berges), in dem PER, Kopt. 4914 die ⲕⲟⲓⲛⲱⲧⲏⲥ des Epoikion ⲧⲁⲛⲁⲙⲏⲩ ⲛ̄ⲫⲓⲗⲉⲁ, welche durch den Vorsteher (ⲡⲁⲡⲉ) und den Gehilfen (ⲡⲃⲟⲏⲑⲟⲥ) vertreten ist.

nach dem griechischen βάλλειν) für . . . . . . dieses Jahres der 14. Indiktion. Zu Deiner Sicherung habe ich Dir das Entagion geschrieben und stimme ihm bei. Geschrieben am 3. Payni der 4. Indiktion . . . .‘

Die Gemeindevorsteher (ⲁⲡⲏⲩⲉ) haben die Steuerquoten von den einzelnen Gemeindemitgliedern einzutreiben, sie stellen die Empfangsbestätigungen aus und liefern dann die Summen an die Staatskassen ab.

Wie die Abkürzung ⲧⲁⲕ/ in dem nachfolgenden Ostrakon aufzulösen sei, ob als ἀγωρά — denn an ⲧⲁⲕ[ⲟⲓⲕⲱⲧⲏⲥ] lässt sich kaum denken — oder anders, bleibe dahingestellt.

PER, Kopt. 8008 (Kr. 8):

ⲓ̈ⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲁⲡⲏ
ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲕ/ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲉⲩⲥϩⲁï
ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓ ϫⲉ ⲧⲟⲉ
ⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ
ⲧⲛ̄ⲥϩⲁï ⲛⲁ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ
ⲙⲡⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲉⲛⲉⲛϫⲉ
ⲛ̄ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁⲛⲧⲉⲙⲟⲩ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲡⲏ ⲉϥⲛⲁϫⲓⲧⲥ̄
ⲛ̄ⲧⲟⲧⲉ ⲉϥⲛⲁϯ ⲟⲩϩⲟⲗⲟⲕ/
? ? ?
ⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲥⲏ ⲓ̈ⲱⲁⲛⲛⲏⲥ
ⲡⲁⲡⲏ ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲕ/ ⲧⲏⲣⲥ
ⲧⲛ̄ⲥⲧⲟⲓⲭ
ⲉⲧⲉ ϣⲁ
ϩⲱⲧⲉ ⲉ
ⲗⲟ/////

Ioannes der Vorsteher und die ganze . . . . sichern der Mari den Antheil, den sie bisher gehabt hatte, bis zu ihrem Tode zu. Ein Vorsteher, der ihr den Antheil nehmen wollte, hätte ein Goldstück der Maria (?) zu zahlen.

ⲙⲁⲣⲓ steht für ⲙⲁⲣⲓⲁ, bzw. ⲙⲁⲣⲓϩⲁⲙ.

Zahlreich sind die Ostraka, welche mit der Formel ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ beginnend sich als Entscheidung unter göttlicher, d. h. kirchlicher Autorität geben.

PER, Kopt. 8030 (Kr. 30):

†
ⲉⲥ ⲡⲗⲟ
ⲅⲟⲥ ⲛⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ ⲛⲧⲟⲕ
ⲯⲁⲛ ϫⲉ ⲛⲛⲉⲕ
ϫⲛⲟⲩ ⲕⲉⲗⲁⲩⲉ
ⲉⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ ⲡⲉⲕ
ϣⲏⲣⲉ ⲉⲓⲇⲏ ⲣⲱⲙⲉ
ⲉⲡⲱⲕ ϩⲁⲣⲟϥ ⲉⲓⲇⲏ
ϩⲁ ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲛ ⲛⲧⲛ
ⲕⲁⲡϥ ϩⲁⲣⲟ[?]ϥ
† ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ
ⲧⲣⲟⲥ

Z. 11. Das erste ϥ ist aus ⲕ verbessert.

Siehe das Wort (λόγος) Gottes wird Dir Psan, dass Du Nichts anderes für (?) Jeremias, Deinen Sohn forderst, noch einer Deiner Leute, auch nicht wegen des Demosion, das wir für ihn übernehmen (?). Unterschrieben von Petros.

PER, Kopt. 8032 (Kr. 32):

† ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲓⲟⲥ ⲙⲛ ⲑⲉⲟⲇⲱ
ⲣⲟⲥ ⲛⲗⲁϣⲛⲓⲩ ⲙⲡⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛϫⲏⲙⲉ
ϫⲉ ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲟ
ⲟⲧⲕ ⲛⲕⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲏⲓ ⲁⲩⲱ
. . . .

Aus diesem Ostrakon, dessen unterste Zeilen arg verwischt sind, lernen wir zwei Laschanen des Kastron Ǵeme kennen, Merkurios und Theodoros. Die Formeln erinnern an die *CO*, No. 108 bis 111 mitgetheilten.

Die Pluralform ⲗⲁϣⲛⲓⲩ finden wir auch *CO*, No. 80, Ad 60.

Wir finden die Formel ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ auch in einem Papyrus des Museums in Alexandrien, den ich 1899 abgeschrieben habe.

† ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉⲥⲕⲣⲓⲛ[ⲏ]
ⲁⲩⲱ ⲡⲇⲓⲟⲕ/ ⲡϥ̅
ⲥϩⲁï ⲛ̅ⲑⲉⲱⲛⲁ
ⲡⲙⲁⲛϭⲁⲙⲟⲩⲗ
ϫⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̅
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧⲕ̅

ⲛ̄ⲧϩⲱⲧⲉⲣ ⲉⲛ
ϭⲁⲙⲟⲩⲗ ⲛ̄ⲡⲁ
ⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉⲡⲓⲥ
ⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲟⲙ
ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲉⲥⲟⲩ
ϫⲟⲩⲧⲯⲓⲥ ⲛ̄
ⲙⲉⲥⲟⲣⲏ ⲇ ⲓⲛ$^{\delta}$/
ϣⲁ ⲥⲟⲩ ϫⲟⲩⲯⲓⲥ
ⲛ̄ⲙⲉⲥⲟⲣ/ ⲉ ⲓⲛ$^{\delta}$/
ϫⲉ ⲛⲛⲁ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲁⲣⲁ
ⲅⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϫⲉ
ⲛ̄ⲛⲁⲙⲫⲓⲃⲁⲗⲉ
ⲁⲓϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ
ⲉⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ † ⲉⲅⲣ
ⲙⲉⲥⲟⲣ/ ⲓⲑ ⲓⲛ$^{\delta}$ ⲇ †
† ⲙⲏⲛⲁⲥ
ⲥⲧⲛ$^{\theta}$
//////

Menas, der Archivar (scriniarius) und Verwalter (διοικητής), überträgt dem Kameelhirten Theona nach dem Worte (λόγος) Gottes die Wartung der Kameele seines Vaters des Bischofs auf ein Jahr, von dem 29. Mesore der 4. Indiktion bis zum 29. Mesore der 5. Indiktion. Es dürfe kein Mensch ihn täuschen (παράγειν) und auch er keine Umschweife machen (ἀμφιβάλλειν). Menas unterschreibt (ὑπογράφειν). Geschrieben am 19. Mesore der 4. Indiktion.

In unseren koptischen Texten finden wir wiederholt Personen, welche die Würde eines Dioiketes bekleideten, ihnen wurde, wie *CO*, No. Ad 17 zeigt, der Titel ⲓⲗⲗⲟⲩⲥⲧⲣⲓⲟⲥ gegeben (ⲡⲓⲗⲗⲟⲩⲥⲧⲣ/ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲉⲛⲇⲟⲝ^{T} ⲛⲇⲓ ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ ⲯⲩⲛⲁⲛⲧⲱⲛⲉ ⲛⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲕⲃⲧ).

Für den Ausdruck ⲡⲁⲕⲧⲟⲛ, welches dem lateinischen *pactum* entspricht (*CO*, No. 169) finden sich zahlreiche Belege in dem oben (S. 259) erwähnten Chartular des Anwalts Apa Schenute. So in dem Papyrus PER, Kopt. 4901:

† ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ
ⲁⲛⲟⲛ ⲁⲙⲙⲱⲛⲉ ⲙⲛ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲛⲉϩⲁⲓ ⲛⲛⲉⲥⲟⲛ ⲡⲇⲓⲁⲕ^{o}/ ⲁⲡⲁ
ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲉ ϫⲉ ⲁⲛϫⲓ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲡⲗⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ ⲛⲡⲁⲕⲧⲟⲛ
ⲉⲛⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲉⲓ ⲙⲟϥ̄ ⲛⲁⲛ ϩⲁ ⲡⲉⲛⲧⲉⲧⲁⲣⲧⲟⲛ ⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ ⲡⲉ
ⲕⲧⲏⲙⲁ ⲛⲡⲙⲁⲛⲁⲣⲥⲉⲛⲁ ⲙⲛ ⲡⲉⲛⲧⲉⲧⲁⲣⲧⲟⲛ ⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ . . . . . ⲙⲛ̄
ⲡⲉϣⲁϥ̄ ⲡⲣⲟⲥ ⲧϭⲟⲙ ⲉⲡⲉⲕⲉⲙⲫⲩⲧⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲧⲁϊⲟⲩ
ⲛⲗⲁϩⲏ ⲛⲏⲣⲡ ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲏⲛⲉ ⲥⲩⲛⲧⲉ ⲛⲡϣⲓ ⲡⲓⲟⲙ
]ⲧⲓⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲁⲓ ⲡⲉⲛⲧⲉⲕⲁⲓⲧⲉⲕⲁⲧⲏⲥ ϊⲛⲇ^{o}ϛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲕ
ⲱⲣϫ ⲟⲩⲛ ⲁⲛⲥⲙⲛ ⲧⲉⲓⲁⲡⲟⲇⲉⲓⲝⲓⲥ ⲛⲁⲕ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ †
† ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲙⲙⲱⲛⲉ ⲡⲉⲧϣⲏⲣⲡⲉϩⲁⲓ ⲧⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲉⲓ ⲉⲧⲓⲁⲡⲟⲇⲉⲓ^{ic}[ⲝ
ⲁⲩⲱ ⲧⲓⲁⲡⲟⲥⲱⲃⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲁ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ϩⲁ ⲡⲉϥⲙⲉⲣⲟⲥ †

† Wir die Erben (κληρονόμος) des seligen Phoibammon durch uns Ammone und Zacharias, wir schreiben unserem Bruder dem Diakon Apa Theodore.

Wir haben erhalten — und sind von Dir befriedigt (πληροῦν) — das Festgesetzte (pactum), welches Du uns entrichtest (συντελεῖν) für unser Viertel vom Besitze in Manarsena und unser Viertel an . . . und den Schweinen (?), gemäss Deinem Pachtvertrage (ἐμφύτευμα), das sind nämlich 50 Lahê Wein und die Frucht von zwei Palmbäumen nach dem Maasse von Piom, in diesem Jahre der fünfzehnten Indiktion.

Zu Deiner Sicherstellung nun habe ich diese Quittung Dir ausgestellt und wir stimmen (στοιχεῖν) ihr zu.

† Ich Ammone, der oben verzeichnete, stimme (στοιχεῖν) dieser Quittung (ἀπόδειξις) zu, und ich (nehme es auf mich, jeden der) Dir für Zacharias in Bezug auf seinen Theil (entgegentreten sollte), zu verscheuchen (ἀποσοβεῖν) †.

ἀποσοβεῖν ist ein technischer Ausdruck, der aus byzantinischen Urkunden uns bekannt ist (vgl. WESSELY, *Prolegomena* 29 αποστησιν και αποσωβιν). Ammone und Zacharias haben das πάκτον erhalten. Zacharias ist bei der Ausfertigung der Quittung nicht anwesend um sein στοιχεῖν hinzuzufügen, so übernimmt es Ammone jeden, der wegen des an Zacharias bezahlten Theiles des Πάκτον dem Apa Theodoros Schwierigkeiten machen wollte, zu verscheuchen (ἀποσοβεῖν).

Die Ortschaft ⲙⲁⲛⲁⲣⲥⲉⲛⲁ ist uns bereits aus dem Papyrus Erzherzog Rainer, Kopt. 1324 (*Kopt. Rechtsurk.*, S. 90) bekannt. Nicht blos diese Ortschaft ist beiden Papyrus gemeinsam, der Papyrus Kopt. 1324 nennt auch die Erben des seligen Phoibammon, wie der eben publicierte; es ist kein Zweifel, diese Papyrus gehören zusammen und weisen auf eine gemeinsame Fundstätte, auf das Chartular des Apa Schenute hin, obwohl der eine Papyrus erst etwa ein Decennium später als der andere nach Wien gekommen ist.

Ueber das Maass ⲗⲁϩⲏ, von dem wir in diesem Texte ein neues gutes Beispiel erhalten, habe ich *Kopt. Rechtsurk.*, S. 183 gehandelt.

Das ⲙⲁⲁϫⲉ Maass (vgl. *CO*, No. 165, 217) finden wir im Ostrakon:

PER, Kopt. 8029 (Kr. 29):

ⲡⲉⲕⲱⲛ
ⲛ̅ⲛⲉϩ ⲟⲩϩⲧ'
ⲙⲛ ⲟⲩⲙⲁϫⲉ ⲛ̅
ⲛ̅ⲥⲟⲩⲟ · ⲉϣⲱⲡⲉ
ⲡ̅ⲕ̅ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲛⲉⲣ̅ⲧⲟⲃ
ϩⲓⲧⲉⲟ̅ⲩ̅ . ⲟⲩϫⲁϊ ·
ⲧⲁⲁⲥ ⲙ̅ⲙⲱⲩⲥⲏ
ϩⲓⲧⲛ ⲡⲉⲥ̅ⲛ̅ⲧⲉ
ϫⲱⲥ ⲡϭⲁⲙⲟⲩⲗ
ⲛ̅ⲥⲟⲧ ⲕⲁⲗⲱⲥ

Wie das letzte Zeichen der zweiten Zeile zu lesen sei, bleibt zweifelhaft. *CO*, No. Ad 16 finden wir ein ϩⲱ ⲛⲉⲓⲱⲧ, und ebenso No. 309, No. 170 ein ϩⲱ ⲛⲱⲣⲍ. Daneben ist das Maass ϩⲟⲧ bekannt.

Bei dem Worte ⲗⲓⲕⲛⲟⲛ (lignum), welches auf der Plax *CO*, No. Ad 30 in der Verbindung ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲗⲓⲕ/ ⲛϩⲟⲙⲛⲧ und neben der Gruppe ϫⲉⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲛϣⲉ ⲛϩⲟⲙⲛⲧ erscheint und von Crum mit ‚basket' übersetzt wird, möchte ich darauf hinweisen, dass ϣⲉ sowohl ‚hundert', als auch ‚Holz' (lignum) bedeuten kann. Ist vielleicht ϣⲉ ⲛϩⲟⲙⲛⲧ einfach die Uebersetzung von ⲗⲓⲕ/ ⲛϩⲟⲙⲛⲧ?

Verse der Ilias (zu *CO*, No. 523, 524) fanden sich auch auf einem von mir 1885 in Elephantine erworbenen Ostrakon (vgl. Wessely, *Wiener Studien* viii, S. 116 fl.).

Vergleicht man die Gesammtheit der Texte des siebenten bis neunten Jahrhunderts aus Ǵeme mit den gleichzeitig geschriebenen aus dem Faijûm oder aus Schmûn, so zeigt sich, dass das arabische Element in den thebanischen fast gar nicht vertreten ist, obwohl ein grosser Theil derselben unter arabischer Herrschaft geschrieben wurde. Wir finden fast gar keine arabischen Namen und gar keine Lehnwörter. Gestützt auf die Klöster bildete die koptische Bevölkerung in diesen Theilen Oberägyptens eine geschlossene Einheit. Eine gewisse Kenntniss der griechischen Sprache ist dagegen in den gebildeten Kreisen nicht zu verkennen.

Wien, 29. Juni 1902.

Die Erzählung vom blauen Schakal in den Hamburger Pañcatantra-Handschriften.

Von

Johannes Hertel.

त्यक्तास्त्वाभ्यन्तरा येन बाह्यास्त्वाभ्यन्तरीकृताः ।
स एव मृत्युमाप्नोति यथा राजा ककुद्रुमः ॥

पिङ्गलक आह । कथमेतत् । सोऽब्रवीत् ।

अस्ति कस्मिंश्चित्प्रदेशे चण्डरवो नाम शृगालः प्रतिवसति स्म । स कदाचित् क्षुधाविष्टो जिह्वालौल्यान्नगरान्तरे प्रविष्टः । अथ तं सारमेया अवलोक्य सर्वतो धावन्तं तीक्ष्णदंष्ट्राग्रैर्भक्षितुमारब्धाः । सोऽपि तैर्भक्ष्यमाणः प्राणभयात्प्रत्यासन्नरजकगृहे प्रविष्टः । तत्र च नीलीरसपरिपूर्णं महद्भाण्डं सज्जीकृतमासीत् । सारमेयैः समन्वितस्तत्र पपात । अथ यावन्निष्क्रान्तास्तावन्नीलाः सर्वे संजाताः । शृगालविशेषमजानन्तो यथाभीष्टदिशं जग्मुः । चण्डरवोऽपि तदन्तरमासाद्य काननाभिमुखः प्रतस्थे । स च नीलवर्णेन कदाचिन्न त्यक्त इति[1] । उक्तं च ।

वज्रलेपस्य मूर्खस्य नारीणां कर्कटस्य च ।
एको ग्रहस्तु मीनानां नीलमद्यपयोस्तथा ॥

अथ तं हरकण्ठसदृशमवलोक्यापूर्ववर्णाढ्यं सत्त्वं सिंहव्याघ्रद्वीपिवृकपूर्वका अरण्यनिवासिनः सर्वे भयव्याकुलीभूतमनसः समन्तात्पलायन्ते । कथयन्ति । अहो अपूर्वमेतत्सत्त्वं कुतोऽप्यागतम् । तन्न ज्ञायत अस्य कीदृक्चेष्टितं पौरुषम् । तावद्दूरतरं गच्छामः । उक्तं च ।

---

[1] Das इति ist auffällig. Koseg. liest त्यज्यते, ebenso die anderen Ausgaben. Die Lesart der Hamb. Hss. kann daraus entstanden sein.

न यस्य चेष्टितं विद्यान्न कुलं न पराक्रमम्।
न तस्य विश्वसेत्प्राज्ञो यदीच्छेच्छ्रियमात्मनः॥

चण्डरवोऽपि तान्भयव्याकुलितान्विज्ञायेदमाह। भो भोः श्वापदाः। किं यूयं मां दृष्ट्वा संत्रस्ता व्रजथ। तन्न भेतव्यम्। अहं ब्रह्मणा स्वयमेवाकार्याभिहितः। यच्छ्वापदानां मध्ये कश्चिद्राजा नास्ति श्वापदानां मध्ये प्रभुत्वेऽभिषिक्तो गत्वाशु क्षितितले तान्सर्वान्प्रतिपालयेति। अतोऽत्राहमागतः। तन्मम छत्रच्छायायां सर्वैरेव श्वापदैः सदैव वस्तव्यमिति। अहं खुखुद्रुमो नाम त्रैलोक्ये श्वापदराजः संजातः। तच्छ्रुत्वा ते श्वापदाः सिंहपुरःसराः। स्वामिन्समादेशय। किं क्रियते[1]। एवं प्रणम्य तस्थुः। अथ तेन सिंहस्यामात्यपदवी दत्ता। व्याघ्रस्य शय्यापालत्वम्। द्वीपिनः स्थगिका। हस्तिनो द्वारपालत्वम। ये पुनरात्मीयाः शृगालाः स्थितास् ते सर्वेऽर्धचन्द्रं दत्त्वा निष्कासिताः। एवं तस्य राजक्रियायां वर्तमानस्य ते सिंहादयो मृगान्व्यापाद्य तत्पुरतः प्रचिक्षिपुः। सोऽपि प्रभुधर्मेण सर्वेषां संविभज्य तत्प्रयच्छति स्म। एवं गच्छति काले कदाचित्तेन सभागतेन दूरदेशे शब्दायमानस्य शृगालवृन्दस्य कोलाहलोऽश्रावि। तं श्रुत्वा पुलकिततनुरानन्दाश्रुपरिपूर्णनयन उत्थाय तारस्वरेण विरोतुमारब्धवान्। अथ सिंहादयस्तदाकर्ण्य शृगालोऽयमिति ज्ञात्वा लज्जयाधोमुखं स्थिताः प्रोचुः। भो वाहिता वयमनेन क्षुद्रशृगालेन। तद्वध्यतामिति। सोऽपि तदाकर्ण्य पलायितुमिच्छन्व्याघ्रैः खण्डशः कृतो मृतश्च। यतोऽहं ब्रवीमि। त्यक्ताश्चाभ्यन्तरा येनेति[2]। कथा ११।

Von dieser Erzählung, die ich hier nach den Hamburger Hss. gegeben habe (unter stillschweigender Korrektur der orthographischen Fehler, einschliesslich einiger weniger Verstösse gegen die Sandhi-Gesetze) liegen Varianten vor in Jātaka[3] 172, 188, 241.

Freilich bieten alle diese Fassungen nicht dieselbe Erzählung, die der obenstehende Text enthält, sondern sie zeigen nur verwandte Züge. Im 172. Jātaka wird erzählt, wie einst nach einem Regen-

[1] क्षयते! Möglicherweise nicht nur Schreibfehler. Man beachte, dass wir es mit einem Jaina-Text zu thun haben. Daher auch der Indicativ statt des Imperativs.

[2] येति॥

[3] Leider ist mir nur die Uebersetzung des Jātaka zugänglich, so dass ich nicht sagen kann, ob in dem noch nicht übersetzten Teil desselben etwa eine weitere Variante vorhanden ist.

gusse die Löwen vor der Höhle ihres Führers brüllen. Da erhebt auch ein Schakal seine Stimme, und beschämt schweigen alle Löwen. Darauf folgt ein Gespräch in zwei Strophen zwischen dem Führer der Löwen und seinem Jungen.

Jāt. 188 ist eine weitere Ausführung des Vorhergehenden. Ein Löwe hat zwei Junge, das eine von einer Löwin, das andere von einem Schakal-Weibchen. Das letztere gleicht in allen Aeusserlichkeiten seinem Vater. Einst nach einem Regengusse brüllen die Löwen; das will auch das Junge des Schakalweibchens thun — aber seine Stimme gleicht der seiner Mutter, und sofort verstummen alle Löwen.

Das Junge der Löwin fragt nun seinen Vater in einer Strophe nach dem Wesen seines Bruders, und sein Vater klärt es auf. Darauf ermahnt dieser das Junge des Schakalweibchens, zu schweigen, damit die anderen Löwen seine Natur nicht erfahren, und fügt die Strophe hinzu:

‚All will see what kind you be
If you yelp as once before;
So don't try it, but keep quiet:
Yours is not a lion's roar.'

(W. H. D. Rouse.)

Jāt. 241 ist viel ausführlicher und nähert sich der Pañcatantra-Erzählung viel mehr; andererseits ist der Bericht auch wieder viel weiter ausgesponnen, als diese. Einst war der Bodhisatta der Kaplan Brahmadattas von Benares. Er kannte einen Zauberspruch, mit dem man sich die Welt unterwerfen konnte. Als er diesen einst repetierte, hörte denselben ein Schakal und prägte sich ihn ein. Der Schakal rief dem Bodhisatta zu, er könne nun seinen Zauberspruch, und entzog sich dann der Verfolgung durch die Flucht. Im Walde machte er sich durch den Spruch alle Tiere unterthan. Er ward ihr König und setzte sich auf einen Löwen, der auf dem Rücken zweier Elefanten stand. Da will er in seinem Uebermute die Stadt Benares nehmen. Mit einem mächtigen Heer von Vierfüsslern rückt er davor und fordert den König zur Uebergabe oder zum Kampf auf. Der Bodhisatta steigt auf einen Turm und fragt den Schakal, wie er die Stadt nehmen wolle. ‚Ich will die Löwen brüllen lassen',

antwortet dieser, ,und mit dem Gebrüll der Menge Schrecken einjagen.‘ Da lässt der Bodhisatta alle Bewohner der Stadt ihre Ohren mit Mehl(-Teig?) verstopfen; dasselbe geschieht mit den Haustieren. Sodann fragt er den Schakal nochmals, wie er das Reich zu nehmen gedenke. Als er dieselbe Antwort erhält, spricht er seinen Zweifel daran aus, ob die Löwen ihm gehorchen werden. Der aufgeblasene Schakal erwidert: ,Nicht nur werden mir die anderen Löwen gehorchen, sondern ich will sogar (!) diesen einen, auf dessen Rücken ich sitze, allein brüllen lassen.‘ Das geschieht; da werden die Elefanten scheu, der Schakal fällt herab und wird von ihnen zertreten. Es entsteht ein mächtiges Getümmel, und alle Tiere, ausser den Löwen, kommen um. Die Letzteren flüchten in die Wälder.

Hier haben wir also ganz entschieden eine andere, offenbar aber zum Teil weniger ursprüngliche Redaktion unserer Pañcatantra-Erzählung. Der Schakal macht sich zum Herrn der Tiere und kommt durch allzugrossen Hochmut um. Der Zug, dass die Tiere des Waldes sich bei des Schakals Stimme schämen und ihn absichtlich umbringen, fehlt.

Eine andere Redaktion der Erzählung von dem übermütigen Schakal, dem es im Umgange mit Löwen übel ergeht, findet sich Jāt. 335 und Pañc. (BÜHLER) IV, 4. Alle diese Fabeln gehen wohl auf ein Original zurück, und dass sie sehr alt sind, beweist der Umstand, dass schon bei Somadeva, also doch wohl auch bei Guṇāḍhya, ein Sprichwort auf sie anspielt (Kathās. 6, 59):

ते चावोचन्सृगालोऽयं प्रविष्टोऽत्र कुतोऽन्यथा ॥

Bei Somadeva, in den Ausflüssen der Pahlavī-Uebersetzung, sowie im südlichen Pañcatantra fehlt die Erzählung. Kṣemendra hat sie, wie verschiedene andere, sicherlich aus den Prosafassungen seiner Zeit aufgenommen (I, 56 ff.). Sonst kommt sie noch im Hitopadeśa vor[1] (mit verändertem Eingang; vgl. BENFEY, Pantschatantra I, S. 224) und in der Śukas. t. orn. 15. Hier ist sie offenbar dem Pañcatantra entlehnt, ebenso wie Śuk. orn. 9. 10. 12. 14. 41. 48. 59. 68.

[1] Pet. S. 104 f.

Es ist nicht meine Absicht, hier alle die abweichenden Züge der einzelnen, im Ganzen identischen Sanskritfassungen zusammenzustellen, die ja alle leicht zugänglich sind. Jedenfalls bieten die Hamburger Hss. die älteste Form des Textes. Sie haben den Zug, dass der Schakal in eine Indigokufe fällt, mit allen Quellen gemeinsam gegen Śuk., wo er in eine ganze Reihe derselben stürzt. Dass dies sekundär ist, liegt auf der Hand. Der falsche Name, den sich der Schakal selbst beilegt — dieser Zug fehlt im t. orn., der Śuk. und dem Hitopadeśa — lautet bei Kosegarten ककुद्रुमः, in den anderen Ausgaben ककुद्द्रुमः. Vgl. dazu Benfey, Pantsch. ii, Anm. 291. Dies scheint mir ein Deutungsversuch des खुखुद्रुमः der Hamburger Hss. zu sein. Offenbar haben wir es hier mit einem Worte zu thun, das, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nicht sanskritischen, sondern ‚dialektischen' Ursprungs ist. Die Erzählung tritt ja erst bei dem Jaina-Redaktor des textus simplicior auf. In der Śuk. lautet der wirkliche Name des Schakals असुद्रुमः. Das deutet ebenso auf eine Umformung von खुखुद्रुमः, das der Verfasser des textus ornatior der Śukasaptati nicht verstand und vielleicht für einen Schreibfehler ansah. Der unverständliche Name war wohl auch für Pūrṇabhadra, den Verfasser des t. orn. des Pañcatantra, die Ursache zur Auslassung der Angabe, dass sich der Schakal einen falschen Namen beilegt, und zur Aenderung der Ueberschriftsstrophe. Er ändert nämlich Pāda *d* zu: मूर्खश्चण्डरवो यथा. Denn dass er den textus simplicior benutzt hat, habe ich *B. K. S. G. W.*, phil.-hist. Kl. 1902 nachgewiesen.

Führt uns also alles darauf, in dem Namen खुखुद्रुमः das Ursprüngliche zu sehen, so weisen noch zwei andere Anzeichen auf die grössere Altertümlichkeit unseres Textes. Das erste ist das dreideutige Wort स्थगिका Z. 26. Im Hitop. und in der Śukasaptati werden überhaupt die Aemter, die der Schakal den Tieren überträgt, nicht specialisiert. Der t. orn. des Pañcatantra liest genau, wie die Hamburger Hss. Alle gedruckten Ausgaben des t. simpl. geben dafür ताम्बूलाधिकारः. Zweifellos ist dies die sekundäre Lesart.

Das zweite Anzeichen für die grössere Ursprünglichkeit unseres Textes ist ein ganz vortrefflicher Zug, der hier erhalten ist.

Im Pañc. orn. gehen die Hunde auseinander, als der Schakal in die Kufe gefallen ist. Wer diesen Zug erfunden hat, muss die Natur des Hundes sehr schlecht gekannt haben. KOSEGARTEN liest im Simpl.: ततः सर्वे ते सारमेयास्तं मृगालविशेषमजानन्तो यथाभीष्टदिशं जग्मुः। KIELHORN, K. P. PARAB und Jīvānanda Vidyāsāgara lesen: तच्चापरे (!) सारमेयास्तं मृगालमजानन्तो यथाभी° जग्मुः। Die Hunde haben den Schakal in das Indigofass fallen sehen, und nun, da er heraussteigt, erkennen sie ihn nicht wieder! Diese Motivierung ist wahrlich schlecht. Ganz vorzüglich dagegen ist die Fassung der Hamburger Handschriften. Die Hunde haben sich in den Schakal verbissen (भक्ष्यमाणः!) und fallen mit ihm zusammen in die Kufe; und als sie herauskommen, sehen sie alle blau aus. Da nun die Gestalt des Schakals der der Hunde gleicht, so finden sie ihn natürlich nicht unter ihrer Schar heraus, und er entkommt.

Die Ausgaben, die samt und sonders auf überarbeiteten Handschriften beruhen, geben eben sprachlich und inhaltlich ein schiefes Bild vom textus simplicior. KOSEGARTEN, dem die wertvollen Hamburger Hss. zu Gebote standen, hat sie leider nicht zu würdigen vermocht. Sein Text ist geradezu wertlos.

Zwickau (Sachsen), den 4. März 1902.

[Soeben erhalte ich aus der Bibliothek des India Office die beiden Hss. F und G, von denen die erste in ihrem Anfang den t. simpl., die zweite eine besondere Rezension, die des Ananta, enthält. Beide erzählen den Vorgang wie die Hamburger Hss. Der Name des Schakals lautet in F erst कुखद्रुमः, dann ककुद्रुमः. In G sind von den drei ersten Akṣara des Namens in der Ueberschriftsstrophe nur die oberen Querbalken geschrieben (———मः). Offenbar fand der Schreiber (oder Autor ?) auch in seinem Texte खुखुद्रुमः, hielt aber die undeutbare Form für einen Fehler. Im Verlauf der Erzählung fehlt dann der Name. Statt स्थगिका liest F तांबूलाधिकारः, während in G etwas Entsprechendes fehlt. Da G die anderen Aemter aufführt, so deutet diese Auslassung wohl auch auf einen dem Autor unverständlichen Ausdruck, wie es स्थगिका höchst wahrscheinlich war.

Döbeln, den 31. Juni 1902. J. H.]

Anzeigen.

J. Barth. *Diwan des ʿUmeir ibn Schujeim al-Quṭâmî* herausgegeben und erläutert von —. Mit Unterstützung der k. Akademie der Wiss. in Wien. Leiden (Brill) 1902. (٩٢, xxiv, 53 S. in 4°).

ʿOmair b. Šujaim, genannt alQuṭāmī ‚der Falke‘,[1] war ein angesehner Dichter der früheren Marwānidenzeit, wenn er auch nicht in der ersten Reihe stand. Er war ein echter Beduine vom Stamm Taghlib, und seine Gedichte zeigen noch einiges von dem stolzen Sinn, der die mehr als ein Jahrhundert ältere Moʿallaqa des Taghlibiten-Führers ʿAmr b. Kulthūm erfüllt. Für uns haben diese Gedichte besonders dadurch Wichtigkeit, dass sie die gewaltigen inneren Kämpfe der Araber jener Zeit beleuchten. Als Marwān auftrat, dem Ibn Zubair die Herrschaft streitig zu machen, geschah es fast zufällig, dass sich die in Syrien befindlichen Araber von Qais-Stämmen auf die Seite des Mekkanischen Chalifen schlugen und daher mit den Kelb, die sich sofort dem Marwān angeschlossen hatten, zusammenstiessen. Die Schlacht bei Marǧ Rāhiṭ entschied zu Gunsten der Kelb und Marwān's, aber die Qais hatten immer noch eine beträchtliche Macht, und namentlich ihr angesehenster Führer Zufar b. Ḥārith vom Stamme Kilāb war noch ein keineswegs zu verachtender Gegner. Wie die Qais seit nicht langer Zeit die Kelb in ihren Gebieten in

---

[1] قُطامِىّ wird dem صَقْر gleichgestellt. Es ist wohl speciell der ‚Würgfalke‘ *Falco lanarius* s. *sacer* Brehm, Vögel 3, 220—224.

der syrischen Wüste einzuengen suchten, so machten sie es mit den Taghlib in der mesopotamischen. Da verstand es sich fast von selbst, dass die Taghlib und, bei der damaligen Neigung zum Zusammenschliessen grosser Gruppen, auch die übrigen Rabī'a, namentlich die Bekr, auf die Seite Marwān's und seines Sohnes traten. Die grimmige Feindschaft der Taghlib und Qais wie der Kelb und Qais zuckte auch noch lebhaft weiter und erzeugte blutige Thaten, als 'Abdalmelik nach dem Fall Ibn Zubair's alleiniger Herrscher geworden war; diese Dinge machten dem verständigen Fürsten viel Noth.[1] Unser Dichter spricht mehrfach von solchen Kämpfen, die theils für die Qais, theils für seinen Stamm siegreich ausgefallen waren. Er selbst hatte tapfer mitgefochten. In einem dieser Zusammenstösse war er in Gefangenschaft gerathen; schon wollte man ihn umbringen: da rettete ihn Zufar und beschenkte ihn sogar mit 100 Kameelen. Allem Anschein nach that er das nicht aus reinem Edelmuth, sondern der ehrgeizige Häuptling wusste, was es bedeutete, sich einen namhaften Dichter aus feindlichem Stamme zu verpflichten und von ihm fortan gefeiert zu werden. Das geschah denn auch. Quṭāmī besingt den Zufar in mehreren Liedern als ein Muster aller edlen Eigenschaften und als seinen stets zum Geben bereiten Gönner. Der gelegentlich eingeflochtene Hohn über seinen Stammgenossen Achṭal mag wenigstens zum Theil darin begründet sein, dass dieser weit berühmtere Dichter auch nach dem Friedensschluss dem Zufar feindlich gesinnt blieb. Uebrigens feiert Quṭāmī auch einen anderen Qaisiten, den in Kūfa lebenden Asmā b. Chāriğa aus der hochangesehnen Familie der Banū Bedr von den Fazāra (iii und xvii). Uneigennützig war natürlich ein solches Dichterlob nicht.

Quṭāmī, an sich kriegerisch gesinnt — zeigen ja die prächtigen Verse xviii wilde Kampflust — spricht doch eindringlich für den Frieden unter den Araberstämmen. Dass er namentlich die Kelb eng mit den Rabī'a zu verbinden sucht, ist nicht auffallend; wohl aber, dass er ganz Nizār, d. h. also auch die Muḍar (Qais und

---

[1] S. Ḥamāsa 260—264. 658 f.

Chindif) in dies Bündniss einzuschliessen sucht. xxix stellt den Qoḍāʿa, deren bei Weitem bedeutendster Stamm eben die Kelb waren, vor, dass sie nicht, wie man anzunehmen pflege, zu den Jemeniern gehörten, sondern dass sie die nächsten Stammesbrüder der Nizār seien. Ein solches Streben war jedenfalls im Sinne ʿAbdalmelik's. Diesen Chalifen feiert er in mehreren Gedichten, namentlich auch in dem eben schon erwähnten xxix. Anderen Gliedern des Herrscherhauses gelten andre Gedichte von ihm. Dass die Qoraiš der wahre Herrscherstamm seien, spricht er mit Nachdruck aus.

Wie Lob so steht dem Dichter auch beissender Tadel zu Gebote. Dieser trifft angesehne Leute wie den neben Zufar an der Spitze der Qais stehenden Sulaimiten ʿOmair b. Ḥubāb, und ganze Stämme wie die Muḥārib, von denen eine alte Frau ihn ungastlich behandelt hatte (xv).[1]

Die Taghlib waren damals wahrscheinlich noch zum grössten Theil Christen. Im Unterschied von Achṭal war aber Quṭāmī Muslim. Er zeigt auch gelegentlich, dass er etwas vom Korān weiss (z. B. xxix, 40 ff.), und an einer Stelle verhöhnt er Stammgenossen als Unbeschnittene (xxi, 16 ff.). Aber tief geht sein islāmisches Bewusstsein nicht. Er fühlt sich deutlich mehr als Taghlabī denn als Muslim. Merkwürdig ist xxvi, 4, wo er einem vorwirft, dass er, obgleich er einst den hohen Namen ‚Knecht Jesu'[2] geführt habe, sich doch als untreu beweise.

In seiner Art zu dichten zeigt sich auch Quṭāmī wesentlich als Epigone. Der Kreis der Gegenstände, welche ein Dichter behandeln durfte, war ziemlich eng umschrieben, und auch im Einzelnen hielt

[1] Die Muḥārib werden auch von anderen Dichtern gelegentlich verhöhnt. Daraus darf man nicht etwa folgern, dass dieser, zu den Qais gehörende, Stamm von niedrigerer Gesinnung gewesen als die meisten anderen Beduinen, sondern nur allenfalls, dass er recht arm und nicht sehr zahlreich war.

[2] In der Form عبد ياسوع mag die Dehnung nur durch das Versbedürfniss verursacht sein, obgleich auch عبد يَسوع (wie ein Taghlabit Agh. 20, 128, 7 heisst) in dies Metrum hinein gepasst hätte. Die Stelle zeigt aber, dass die Taghlib den Namen weder in der traditionellen westsyrischen Form ܥܰܒܕ݁ ܝܶܫܽܘܥ noch in der ostsyrischen (nestorianischen) ܥܰܒ݂ܕ݁ ܝܺܫܽܘܥ, sondern etwa als ܥܰܒܕ݁ ܝܰܫܽܘܥ gehört hatten.

man sich stark an die alten Vorbilder. Selbst ziemlich wörtliche Nachahmungen von ganzen Versen Früherer kommen bei ihm wie bei seinen Zeitgenossen vor. Natürlich beginnen auch Quṭāmī's Qaṣīden mit dem Nasīb. Dass es aber mit seinen Liebesschmerzen in Wirklichkeit nicht so arg war, zeigt sich darin, dass wir in zehn erhaltenen Gedichten, in denen er eine Geliebte nennt, nicht weniger als zehn verschiedene Namen finden.[1] Nur eine dieser Schönen جَنوب erwähnt er in zwei Gedichten (3, 11, 17; 12, 1, 25). Die Kameele spielen natürlich auch bei diesem Beduinen eine grosse Rolle. Interessant ist da die Schilderung eines widerspänstigen Kameelhengstes (xvi, 8—15). Eine merkwürdige Stelle, von der ich mich nicht erinnere ein Vorbild gelesen zu haben, ist die über den Taucher, der Perlen heraufholt (xxiii, 13—19).[2] Und so kommen auch sonst noch einige wenige Stellen vor, die den Eindruck der Originalität machen.[3] Wie er aber andrerseits die Ausdrucksweisen gebraucht, die für seine Zeit gar nicht mehr passten, zeigen die Stellen, wo er den Monat Šaʿbān als heiss iv, 3 und den Muḥarram als feucht iii, 27 bezeichnet. So konnten die alten Dichter reden, zu deren Zeit die Monate noch feste Stellung zum Sonnenjahr hatten, aber die unglückliche Neuerung des Propheten, das reine Mondjahr, hatte das geändert. Man könnte freilich daran denken, dass der Taghlibit vielleicht noch einen christlichen Kalender mit festliegenden Monaten im Sinne habe, zumal auch Achṭal gerade so von Šaʿbān spricht 239, 3. 253, 1. Aber in Wirklichkeit folgen die Dichter in der Nennung des Šaʿban als eines Hitzemonats nur alten Meistern wie dem Aus b. Ḥaǧar 13, 27 oder allenfalls dem Ibn Muqbil, der noch die Heidenzeit erlebt hatte Jaq. 1, 551, 8 (und an zwei anderen Stellen), wie der Ǧumādā als feuchtkalt nach dem Vorgange der Alten bezeichnet wird nicht bloss von Ḥuṭaia 3, 18.[4] 22, 21,

[1] Die Zahl erhöht sich beiderseits auf 11, wenn man xix mitrechnet, in der seine Frau مَىّ (für مَيّة) vorkommt (v. 1).

[2] Warum der Taucher in der Tiefe Oel ausspeit (v. 18), ist ganz räthselhaft.

[3] Natürlich berühren sich gelegentlich Gedanken und Ausdrücke ganz verschiedener Dichter. So erinnert iii, 38 an Ilias 6, 442 f.

[4] بين جماديَيْن wie Labīd (Huber) 46, 8 بعد جماديَيْن.

sondern auch von Achṭal 63, 9. 175, 7, von dessen Zeitgenossen Rāʿī Chizāna 4, 251 und noch fast 200 Jahre später von Ibn Muʿtazz 1, 54, 5 v. u. Und ähnlich gebrauchen auch andre muslimische Dichter die alten Monatsnamen, deren wahre Bedeutung zu ihrer Zeit doch Niemand mehr kannte.

Sprachlich bemerkenswerth sind bei unserem Dichter u. A. einige synkopierte Formen wie نَشْبَتْ xxix, 57 für نَشِبَتْ; solche finden sich auch mehrfach bei Achṭal, so dass man wohl annehmen darf, sie waren in der Mundart des Stammes gebräuchlich. — Eine merkwürdige Form ist قَسامِيًا iii, 52 etwa ‚von unedlem Blut' ohne ـ wie رَباعٍ, يَمانٍ. — تالِكَ ‚jene' ist bis jetzt nur aus Quṭāmī zu belegen xiii, 28 Var. und xxix, 50. — Eine weit auffallendere Dialectform ist تاجِرَهْ (im Reim) iv, 10 = تاجِرُها, wie Ṭarafa im Reim حُزَمَهْ 19, 7 für حُزَمُها und خَدَمَهْ 19, 11 für خَدَمُها sagt (s. *ZDMG.* 56, 166). Denn dass hier, wie der Scholiast meint, der Wein auf einmal als Masc. construiert werde, ist undenkbar.[1] Wir haben hier also eine Einzelheit aus der Mundart der Rabīʿa.

Irre ich nicht, so trifft Quṭāmī auch in der Wahl vieler poetischer Ausdrücke mit seinem Stammgenossen zusammen; darin darf man aber kaum den Einfluss ihrer Mundart finden, sondern höchstens die Wirkung gleicher Schulung. — Da sich حانوت ‚Weinkneipe' für ‚Weinwirth' auch sonst findet (s. Barth zu der Stelle), so wird man iv, 9 diese Lesart für ursprünglich und حانىّ für eine Correctur halten.[2] — جُلول xxiii, 17 habe ich auch schon längst, wie Dr. Mittwoch bei Barth zu der Stelle, als ‚Wogen' gefasst und zu גַּל gestellt.[3] Ob es ein Lehnwort oder ein im Dialect erhaltenes altarabisches ist, steht dahin. — Interessant, aber nicht ohne manche Analogie, ist فَخَرَ ان ‚zu stolz sein, um . . .', ‚verschmähen' iii, 57.

---

[1] استام, das sonst ‚nach dem Preise fragen', ‚bieten' heisst, muss hier ‚fordern' sein. Vgl. den gelegentlichen Bedeutungswechsel von باع und اشترى.

[2] Wir haben da ein altes Misverständnis eines Fremdwortes wie beim aramäischen (ursprünglich assyrischen) فخّار, das eigentlich ‚Töpfer' ist, aber im Arabischen ‚Thon', ‚Thongefäss' bedeutet.

[3] Ich kannte den Vers aus Harīrī's Durra 134, 7 und Chizāna 1, 81.

Agh. 20, 118, 5 v. u. heisst Quṭāmī ein مُقِلّ. So wird er aber gewiss nur bezeichnet, weil verhältnissmässig wenig Gedichte von ihm auf die Nachwelt gekommen waren. Der Mann, dem die Verse offenbar leicht flossen, wird noch manches Lied verfasst haben, das jetzt verloren ist. Auch das Erhaltene ist zum grossen Theil ganz fragmentarisch. So macht z. B. xiv, obwohl 30 Verse gross, den Eindruck von Trümmerhaftigkeit. Einige lange Gedichte sind allerdings wohl im Ganzen ziemlich gut erhalten. Aus dreien werden im Agh. längere Stücke zwar mit Auslassungen, aber in derselben Versfolge angeführt, nämlich aus i (Agh. 9, 170 f. und 20, 130 f.[1]); ii (Agh. 20, 129 f.); xiii (Agh. 20, 128, 130). Dem Verfasser des grossen Werkes lagen also wenigstens diese Gedichte wohl in derselben Ordnung vor wie uns. Aber bei manchen Liedern Quṭāmī's zeigt der Sinn, dass nicht bloss ganze Stücke ausgefallen sind, sondern dass auch die Ordnung der Verse gestört ist. Barth hat sich mit gutem Erfolg bemüht, die ursprüngliche Folge herzustellen; natürlich bleibt dabei aber vieles unsicher. Auch fremdes Gut ist in das Quṭāmī's eingedrungen. xxi und xxvi, 12 sind von einem etwas älteren Dichter Ibn Faswa, s. Barth.[2]

Die Stelle xxiii, 20—27 ist mir sehr bedenklich, da die darin genannten Orte zum Theil südlich von Medīna liegen,[3] in einer Gegend, die der Taghlibit schwerlich als Schauplatz seiner Liebesabenteuer genannt hätte. Die Verse stören auch den Zusammenhang. Aehnlich machen die geographischen Namen die Verse ii, 9—11 sehr verdächtig; freilich stehen sie jetzt in enger Verbindung mit den berühmten Worten 13 f. Dagegen ist es mir zweifelhaft, ob Barth

---

[1] An der letzteren Stelle ist jedoch, ganz gegen allen Sinn, v. 38 vor v. 19 gestellt.

[2] So sind in ein Gedicht Zufar's zwei Verse aus einem Gedicht Ǧamīl's gerathen Tab. 2, 483, 6—9; s. Agh. 4, 70. 7, 95. 7, 98 f. 7, 109. 19, 13; Ham. 226, 1; Jaq. 1, 119. 2, 208. Vgl. noch die Mischung von Pseudo-Ṭarafa'schen Versen mit solchen von Ḥakam b. ʿAbdal, worüber ich *ZDMG*. 56, 168 gesprochen habe.

[3] العُمَيس und الرَّوْحاء liegen auf dem Weg von Jathrib nach Bedr, Ibn Hišām 433. خُيَيْم (v. 21) soll freilich zu Ǧazīra gehören, aber nach Hamdānī 176, 25 und Bekrī 329 lag es in Arabien.

mit Recht annimmt, dass II überhaupt in zwei verschiedene Gedichte Quṭāmī's zerfalle; ich halte es wenigstens nicht für undenkbar, dass er in demselben Liede den Sieg der Seinigen über die Qais verherrlicht, in welchem er den Führer dieser, Zufar, hoch preist.

Von den wenigen ($8^1/_2$) nicht im Dīwān stehenden Versen, die sonst noch irgendwo dem Quṭāmī zugeschrieben werden und die Barth in einem Anhange giebt, gehört VIII dem Ḥuṭaia (33, 16) und VII auch nach Ham. 26, 3; Agh. 11, 147; Jaq. 3, 49 dem Gaʿfar b. ʿOlba. Ob von den andern irgend einer wirklich von Quṭāmī ist, halte ich mit Barth für sehr ungewiss.

Mit ungewöhnlicher Belesenheit in gedruckten wie in handschriftlichen Werken hat der Hg. die Citate aus Gedichten Quṭāmī's gesammelt und dadurch den kritischen Apparat bedeutend vermehrt. Ich kann nur vier hinzufügen: V, 6 = Ibn Wallād 119, 6; XII, 15 = Jaq. 3, 268, 8; XXIII, 16 = Ḥarīrī's Durra 34, 7; XXIX, 50^b = Gauh. تا.

Dem Hg. standen zur Verfügung ein Berliner Codex (B) und anfangs eine, später zwei Abschriften eines Cairiner (C), die aber die Vocalisation dieses nur zum kleinsten Theile wiederzugeben scheinen. Die Berliner Handschrift ist vom Jahre 364 d. H., also sehr alt, aber doch lange nicht so gut, wie man erwarten sollte. Auch die Cairiner ist alt, vom Jahre 582. B und C stimmen in der Zahl der aufgenommenen Gedichte nicht ganz überein und weichen auch sonst manchmal von einander ab. Barth hat den Text im Wesentlichen nach B gegeben, aber alle Varianten von C sorgfältig angeführt.

Nur an wenigen Stellen möchte ich mit einiger Sicherheit eine andre als die vom Hg. gewählte Aussprache des Textes vorschlagen oder unter den überlieferten Lesarten eine andre auswählen.

IV, 15 lese ich صِفْرٌ غَراغِرُهُ ‚mit leeren Kröpfen' oder auch صِفْرٌ غرائره ‚mit leeren Säcken'; die ‚Säcke' ständen dann bildlich für die Kröpfe. Die Vögel sind ausgehungert wie von Durst geplagt. Das scheint mir hier viel besser als صُفْرٌ مَناقِرُهُ ‚mit gelben Schnäbeln'.

VI, 28. Die Var. ist wohl zu lesen مَسايف, Pl. von مُسِيفة. مُسِيف ist der, dessen Habe zu Grunde gegangen ist Agh. 13, 140,

12; Chizāna 2, 290; Abū Zaid 75; Schol. Hudh. 1, 5; Gauh. سوف. Das konnte leicht aufs Land übertragen werden.

xi, 4 halte ich an dem überlieferten احاديث ... جَمَّةٌ fest. Der Accusativ könnte doch nicht von علّلانى v. 1 abhängen. Das ist zu entfernt, die doppelt transitive Construction von علّل wäre äusserst auffallend, und wir erhielten doch keinen guten Sinn. V. 4 ist m. E. in sich abgeschlossen; der Nom. ist das halb determinierte مبتدأ des durch C dargestellten خبر. Dass der Vers nach vorn und hinten keinen Anschluss hat, bleibt bestehen, aber wie oft ist das gerade in diesem Dīwān der Fall!

xv, 2 und xxiii, 11 möchte ich بَرَد beibehalten; die Zähne werden, meine ich, geradezu ‚Hagel' genannt.

xv, 26 lies das vom Reim geforderte جانِبِ. Dies ist eben ‚fremd' = أَجْنَبِىّ. Ganz so Ham. 112, 6 v. u. und Ḥātim (Schulthess) pg. 17, 17. Also ist auch Ham. 196 v. 1 جانِبِ richtig. Vgl. noch Kāmil 437, 15. Dagegen ist جَأْنَب ‚kleiner, dicker Kerl' Amrlq. 4, 4; ʿAlqama 1, 23; Hudh. 104, 1 (vgl. Schol. Hudh. 74, 1); Ǧamhara 147, 18 (s. die Var.); ebenso جَأْنَبِىّ Labīd (Chālidī) pg. 10, 5.[1]

xv, 31 lies مُناخَ السَّوْء. Als qualificierender Genitiv steht سَوْء, السَّوء (= שָׁוְא). So z. B. قومُ سَوْء Sūra 21, 74, 77 ganz wie מְתֵי שָׁוְא Ps. 26, 4; Job 11, 11. Wenn Sūra 9, 99. 48, 6 für دائرةُ السَّوْء ‚die üble Wendung' manche lesen دائرةُ السُّوء, so beruht das auf einer anderen, und wohl richtigeren, Auffassung: ‚Wendung des Uebels.'

xvi, 9 wohl جُرْب, Pl. von أَجْرَب. نَشْر mag ein Adjectiv, etwa = *نَشِر sein.

xvii, 6 würde ich die Lesart الذمائم ‚den elenden' der aufgenommenen الدمائم ‚den (körperlich) Unansehnlichen' entschieden vorziehen.

xix, 15 lies يَحُشّ. حشّ ‚anzünden, schüren' Amrlq. 46, 15; Aus b. Ḥaǧar 16, 5; ʿAntara, Mo. 32; Hudh. 92, 56; Ǧamhara 167, 9.

xxii, 2 vielleicht وأَدَّبْتُ ‚habe erzogen, belehrt'.

xxii, 9 ist نحيرة ‚letzte Nacht eines Monats' (s. Gauh. نحر, wo noch andre Formen und ein Vers, der die Anwendung erklärt) ganz

[1] So wird auch Ibn Dor., Ištiqāq 130, 12 الجَأْنَب zu lesen sein.

richtig. Die Frauen wählen diese gänzlich mondlose, dunkelste Nacht als Deckmittel حجاب gegen alle Späher. نحيزة hat schwerlich eine hier passende Bedeutung.

xx, 9 lies سَبَقْتُها (Druckfehler).[1]

xxix, 83 vielleicht المكمِّم (Activ). Gauh. und Qāmūs haben أكمّت und كمّمت von der Dattelpalme. Die Entwicklungsstadien der Dattel werden als Thätigkeit des Baums oder der Frucht aufgefasst, vgl. Ḥarīrī, Durra 42 f. Doch hat Ibn Hišām 656, 5 sowohl Wüstenfeld's Ausgabe wie unsre sehr gute Handschrift المكمّم. Und im 1. Stamm sicher كُمّ Achṭal 242, 10 und مكموم Labīd (Chālidī) 93.

In den Bemerkungen des Hg.s zu i, 8 (S. 2) ist das Reimwort الحريضْ zu lesen. Die meisten Verse, die hier und da aus diesem Gedicht des ʿAdī b. Zaid citiert werden, haben allerdings Reimwörter im Genitiv, aber *JRAS* 1900, 360 sind auch solche im Acc. und Nom. Und auch ohne das verlangt das Metrum die Vocallosigkeit.

Die ziemlich spärlichen Scholien der beiden Handschriften bieten im Wortlaut und selbst inhaltlich manche Verschiedenheit. Auch in jeder einzelnen Handschrift sind sie heterogen und von ungleichem Werthe. Freilich helfen sie uns in sehr dankenswerther Weise zum Verständnis des Dichters, aber nicht selten sind sie oberflächlich und zuweilen ganz unrichtig. So wenn iii, 33 die von den Banū Nabhān ausgesandten Jäger als Hunde aufgefasst werden, während Hunde doch erst im folgenden Verse als Begleiter der Jäger erscheinen. Oder wenn xx, 11 einfach in أَبَتْ خَفَرًا ein إلّا ergänzt wird ‚sie wollte nichts als Scham', während natürlich mit Barth zu übersetzen ist ‚sie weigerte sich aus Scham'.

Die durchweg knappen Anmerkungen des Hg.s sind sehr willkommen. Ich hätte allerdings gern noch etwas mehr Erklärungen gehabt. Am liebsten wäre es mir gewesen, er hätte eine vollständige Uebersetzung gegeben. Freilich trägt ein Uebersetzer altarabischer Gedichte seine Haut zu Markt und kann sicher sein, dass er manche Fehler macht, die Andre leicht verbessern; das weiss ich genügend

[1] Einige wenige andere Druckfehler wird sich jeder Leser selbst verbessern.

aus eigner Erfahrung: aber diese einfachste Art, seine Auffassung jeder Stelle zu zeigen, ist doch die zweckmässigste.

Bei wenigen Versen nehme ich an BARTH's Erklärung Anstoss.

II, 25 ist m. E. النِّصْف nicht mit dem Scholion als Ortsname zu fassen. Ich übersetze: ‚frage die (alle) Nizār, die ja viel mit mir gekämpft haben, um Billigkeit zwischen Heiss- und Kaltmachen (d. h. um ein unparteiisches Urtheil).‘ Achṭal 215, 9 ist نِصْف einfach ‚Hälfte‘ wie eb. عُشْر ‚Zehntel‘.

II, 52 finde ich رُجُح nicht in der Bedeutung von حليم passend. Der Scholiast denkt allerdings an Stellen wie Chansā 10, 12 und Achṭal 189, 8,[1] aber schon أَبْنَاءُ المَرَاجِحِ ʿAntara 7, 12 geht schwerlich auf diese Art von ‚Schwerwiegen‘, und an unserer Stelle ist رُجُح عند اللقاء ‚beim kriegerischen Zusammenstoss schwer (auf den Feinden) lastend‘. مساريع الى النادى bezeichnet im Gegensatz dazu das Verhalten gegen die Stammgenossen.

VII, 6 sind الخناذيذ trotz des Scholions Kameele wie Chansā 10, 10 und wohl auch Nābigha, ed. DERENB., *Compl.* pg. 46, 4 = Aḍdād 37, 5 v. u. Denn v. 7 zeigt diese الخناذيذ im Wettlauf mit ‚den schlanken an ihrer Seite‘; das sind aber sicher die Rosse. Diese werden ja unbelastet an der Seite der Reitkameele geführt, bis man auf den Feind stösst. Die Lesart يقود, die nur auf Pferde passt, ist also in v. 6 falsch und mit der Var. تجرّ zu vertauschen. وَجًى kommt zwar meist vom Pferde vor, aber auch vom Kameel Ham. 402 v. 1 (wie auch vom Menschen Aʿšā in Lyall's Moʿallaqa-Ausg. S. 143 v. 2. [öfter citiert]).

XIV, 1 ist kein إِقْوَاء, denn اسْلَمى würde ja auch nicht auf سالِم reimen, da dem Worte das *a* des تأسيس fehlt.

In der Anmerkung zu XIV, 13 (S. 26) wäre عاداهم oder عادتْهم für عادوهم zu schreiben.

XIV, 27 möchte ich مِنّى ‚in meiner Person‘ erklären; dann passte alles gut. Freilich habe ich keine genaue Parallele für eine solche Verwendung von من zur Hand (wie sonst wohl ب steht).

[1] Diese Stelle hat wohl Gauh. رجح im Auge.

xxiv, 20 scheint mir die Deutung, welche der Scholiast von عُرور giebt ‚mit kleinem Höcker' richtig. Die Lexika bieten allerlei Ableitungen von عرّ in entsprechenden Bedeutungen. Ich erkläre die Schlussworte: ‚so würde man sie nicht melken (sondern schlachten).' — Was aber im Scholion für فحففنا عنها zu lesen, ist mir unklar. مخفّفة عنها wäre ungrammatisch für مخفَّف عنها.

xxix, 57 ist شقاشق nicht ‚Gebrüll', sondern der Pl. von شِقْشِقة, der Blase, die dem Kameelhengst (قرم v. 56) bei der Brunst zum Maule heraushängt. هدر steht gerade auch vom Laut des brünstigen Kameels Aṣmaʿī, Farq 18, 15; Hudh. 279, 24; Ham. 193, 7 (wo der brünstige Mensch mit dem Kameele verglichen wird). Das Gebrüll, das Chizāna 4, 314, 1 ein ذو شقاشيق ausstösst, wird hier den شقاشق selbst zugeschrieben.

Unklar ist mir u. A. noch xxix, 95. Ich verstehe hier weder غِدار, noch die Glosse سَلَف. Auch mit der Aenderung عذار käme man kaum zu einem passenden Sinn. So bleibt denn auch unsicher, wie عدوا auszusprechen ist (عُدُّوا ?).

Da der Umfang des Dīwāns nicht gross ist, so kann ein Reimindex, der sonst keiner, nicht alphabetisch geordneten, Ausgabe arabischer Gedichtsammlungen fehlen sollte, entbehrt werden. — Die äussere Einrichtung des Werkes ist auch in Kleinigkeiten sehr zweckmässig, z. B. in der Anbringung der Ziffern als Columnentitel. Im Druck fallen einige ز mit weit vom Corpus des Buchstaben entferntem Punct auf. Sonst ist Druck und Papier des altberühmten Namens ‚Brill' durchaus würdig.

Der Wiener Akademie sind wir dafür, dass sie das Erscheinen dieser trefflichen Ausgabe ermöglicht hat, zu grossem Dank verpflichtet. Es könnte allerdings befremden, dass das Werk des Berliner Gelehrten nicht von der Berliner Akademie unterstützt worden ist; aber wenn man weiss, dass ein so hervorragender Arabist und bewährter Lehrer wie Barth seit langen Jahren Professor ohne Gehalt ist, so kann man nur sagen ‚legt's zu dem Uebrigen'.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

MUNKÁCSI BERNÁT. *Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben.* I. kötet. Magyar szójegyzék s bevezetésül: *A kérdés története.* Irta —. Budapest, 1901. SS. VII, 672. 8°.

MUNKÁCSI untersucht ,die arischen und kaukasischen Bestandteile in den finnisch-magyarischen Sprachen', und zwar in dem vorliegenden ersten Bande diejenigen welche sich auch oder nur im Magyarischen finden; diejenigen welche sich nicht im Magyarischen, sondern nur in den verwandten Sprachen finden, sind einem andern Bande vorbehalten. Die lange Einleitung (117 S.) gibt eine geschichtliche Darstellung der Vorarbeiten, über die M.s eigene Arbeit dem Umfang und der Art nach weit hinausreicht. Es ist ein bisher mehr geahntes als erschautes Gebiet in das, und bis zu dessen Herzen, er eingedrungen ist. Der Kühnheit die hier nötig war, hat sich methodische Gründlichkeit zugesellt, und wiederum gesellt sich dem durch diese berechtigten Sicherheitsgefühl das für das grosse Ganze gilt, eine Bescheidenheit zu die in Bezug auf jedes Einzelne Berichtigungen anzunehmen bereit ist. Dieser erste Band mit seinen 400 Artikeln ist nächst dem vor zwei Jahrzehnten erschienenen BUDENZschen Vergleichenden Wörterbuch der wichtigste Beitrag zu dem letzten der grossen magyarischen Wörterbücher, nämlich dem etymologischen, welches auf die schon veröffentlichten, das sprachgeschichtliche und das mundartliche, und das erst in Angriff genommene Grosse Wörterbuch folgen wird. Aber auch innerhalb der gesamten finnisch-magyarischen Sprachforschung nimmt M.s Werk einen hervorragenden Platz ein; und seine Bedeutung ist schliesslich eine noch allgemeinere, indem es sich auf zwei andere grosse und wichtige Sprachgruppen erstreckt, und auf die Geschichte der betreffenden Völker selbst, d. h. soweit es sich um deren Wohnsitze und Kultur handelt. Es sei ihm hier eine einseitige Beleuchtung gewidmet, nämlich vom Standpunkt der kaukasischen Sprachwissenschaft aus.

S. 100 sagt M.: ,Wir haben diese beiden Aufgaben [die Aufzeigung der arischen und die der kaukasischen Bestandteile der

finnisch-magyarischen Sprachen] miteinander verbunden; denn beide gehören den vorgeschichtlichen Zeiträumen unserer Sprachgeschichte an, und soviel sich auf dem heutigen Standpunkt der Forschung vermuten lässt, haben jene kaukasischen, bezugsweise heutzutage in den Kaukasusgegenden wohnenden Völker deren sprachlicher Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen bemerkbar ist, gewiss auch einen geschichtlich zusammenhängenden Kreis mit jenen arischen Stämmen gebildet von welchen der beträchtlichste Teil der arischen Bestandteile der finnisch-magyarischen Sprachen herkommen mag .... Es liegen bestimmte Spuren davon vor dass arische Bestandteile durch Vermittlung kaukasischer Völker zu den Finnenmagyaren gekommen sind, und ebenso von dem umgekehrten Fall.' Aber nicht bloss über die Berührung zwischen Arisch und Kaukasisch hätte sich M. aussprechen sollen, sondern auch über die innere Lagerung von beidem, ob sie einander gleichartig ist oder nicht, ob wir $A + B$ oder $A + \beta$ vor uns haben. Der Ausdruck ‚kaukasische Sprachen' deckte zunächst einen geographischen Begriff, von dem aber bald die uralaltaischen, semitischen und arischen Sprachen abgetrennt wurden. Nachdem noch FR. MÜLLER über die Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft zwischen sämtlichen kaukasischen Sprachen nicht sich zu entscheiden getraute, erachtet sie ERCKERT als ‚miteinander so innig verwandt dass sie Abkömmlinge einer in ihnen aufgegangenen [?] Ursprache zu sein scheinen.' Ich glaube nicht dass hier das Wort ‚innig' am Platz ist, und ich glaube auch nicht dass eine kaukasische Ursprache sich überhaupt erdenken lässt, wie das doch mit einer arischen der Fall ist; aber ich setze mich nicht in direkten Widerspruch zur ERCKERTschen Behauptung. Die Sache ist die dass wir mit unsern bisherigen Benennungen und Vorstellungen nicht mehr auskommen; es sind Umtaufen und Umwertungen notwendig. Vor allem müssen wir uns von der Gewohnheit befreien die Verwandtschaft der Sprachen in einem festen Parallelismus mit der Verwandtschaft der Völker zu denken; wir haben ja längst beobachtet wieviel ‚Entlehntes' überall zum ‚Ererbten' hinzutritt, ja dass ganze Sprachen entlehnt werden können. Und wenn

unsere Blicke in vorgeschichtliche Zeiten zu dringen versuchen, wo wir die Reiser nicht mehr erkennen an welche die Sprachen gebunden sind, dann verschwimmen für uns auch Entlehntes und Ererbtes ineinander. Immer beginnen wir damit zwischen einzelnen Erscheinungen verschiedener Sprachen überhaupt eine Verwandtschaft festzustellen, deren bestimmte Form uns nicht sofort klar ist; aber wir dürfen auch nicht übersehen dass nicht jede Verwandtschaft für uns erkennbar zu sein braucht, dass wir somit, wenn wir von den Sprachen selbst reden wollen, nie beweisen können dass solche miteinander nicht verwandt sind. BOPPS Versuch die kharthwelischen Sprachen der arischen Familie einzuordnen mag noch so verfehlt sein, bestehen hier nicht vielleicht mehr Uebereinstimmungen aus denen man auf eine Verwandtschaft zu schliessen vermöchte als zwischen dem Kharthwelischen und sagen wir z. B. dem Awarischen? Fassen wir aber jene als Ergebnisse einer späteren Berührung, was hindert uns eine solche nicht auch in dem zweiten Falle anzunehmen, statt einer Gemeinsamkeit des Ursprungs? Obwohl M. von den beiden Sprachkreisen redet (S. VI. 117), so tut er das kaum aus Vorsicht, er scheint sich die Ansicht ERCKERTS angeeignet zu haben. Denn er erklärt: wenn er zu einem magyarischen Wort ein Wort aus einer arischen oder kaukasischen Sprache vergleiche, so bedeute das keineswegs dass diese als die unmittelbare Quelle anzusehen sei, sie vertrete nur den ganzen Kreis. Und dass ihm die Verbreitung einheimischer Wörter innerhalb der kaukasischen Sprachen nicht etwa als Gegenstück zu der ausserordentlichen Verbreitung arabischer, persischer und türkischer auf diesem Gebiete vorschwebt, wird schon daraus offenbar dass er verschiedentlich auch gemeinkaukasische Wortbildungen ansetzt. In der Erwägung der kaukasischen Zusammenhänge geht er nun weit über die Bedürfnisse seines eigentlichen Zweckes hinaus, er widmet sich ihr mit besonderer Vorliebe, und die betreffenden Teile seines Buches verdienen vollauf von den Kaukasiologen beachtet zu werden. Als eigentliche Grundlage dient ihm dabei begreiflicherweise das ERCKERTsche Polyglottenwörterbuch, jene Sammlung von Wörtern aus 30 Sprachen oder Mundarten

für über 500 Bedeutungen, die uns noch dankenswerter sein würde wenn sie mit grösserer Sorgfalt ausgeführt wäre. M. hat sich keineswegs mit der Wiedergabe des hier Zusammenstehenden begnügt, er hat die Bezeichnungen verwandter Begriffe herangezogen und die lautlichen Verschiedenheiten der Wortformen durch möglichst zahlreiche Analogien zu begründen sich bemüht. Er hat auch andere Quellen benutzt; unter diesen vermisse ich aber den so reichhaltigen *Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа*, von dem vor kurzem schon der 29. Band erschienen ist, und A. TSAGARELIS *Мингрельскіе Этюды*, deren zweites Heft eine sehr ausführliche Darstellung des mingrelischen Lautsystems enthält, mit beständiger Vergleichung des Georgischen, freilich ohne den Gewinn eigentlicher ‚Lautgesetze‘. Gute Dienste würde auch TŠUBINOWS Wörterbuch geleistet haben, besonders der russisch-georgische Teil. Warum im Quellenverzeichnis S. 116 gerade nur der dritte Band von USLARS *Этнографія Кавказа* angeführt ist, errate ich nicht. Um es nun kurz zu sagen, so tritt uns eine über alle kaukasischen Sprachen sich erstreckende lexikalische Verwandtschaft, die schon ein flüchtiger Durchblick der ERCKERTschen Wörterverzeichnisse vermuten lässt, bei MUNKÁCSI in weiteren und festeren Umrissen entgegen; dass damit die Verwandtschaft schlechthin erwiesen sei, leugne ich: die südkaukasische Grammatik hat nur weniges mit der nordkaukasischen gemein, und hier ist Verschiedenheit der Ursprünge nicht unwahrscheinlich. M. hat eine ungeheure Menge von Tatsachen zu überblicken gehabt und daher aus einer zu fernen Höhe als dass nicht bei näherer Betrachtung sehr vieles in anderem Lichte erscheinen müsste. Ich begnüge mich mit ein paar Beispielen.

S. 453 stellt M. magy. *magas* ‚hoch‘ zum gleichbed. georg. laſ. *maγali*,[1] mingr. *moγali* (das *o* ist sekundär). Man hatte sowohl jenes

[1] Das aus dem Georg. noch angeführte *maγlatʿ* ist Adverb. Bei ERCKERT sind unter den Adjektiven recht verschiedene Ausdrücke zusammengeworfen, so N. 412 ‚alt‘: georg. *moχut*$_s$*ewulia* [lies *-bulia*; ist alt], *beberia* [ist eine Greisin]; 413 ‚arm‘: mingr. *γaribi worεkʿ* [ich bin arm]; 414 ‚billig‘: georg. *iapʿia* [ist billig], *iapʿutʿ* [lies *-atʿ*; billig Adv.]; 417 ‚breit‘: georg. *partʿob* [lies *pʿartʿod*; breit Adv.], *ga-*

wie dieses auf ein bekanntes arisches Wort: μέγας u. s. w. bezogen; M. erwähnt dies nicht einmal, mit Unrecht, da der eine Zusammenhang den andern nicht ausschliesst. Er scheint allerdings das Wort für ein echt kaukasisches zu halten, und zwar für dasselbe (*-li* ist sicherlich wortbildend) wie ud. *boχo* ‚hoch', ‚lang', thusch. *boχo* ‚gross', dſchek. *bugud*, lak. *bꜫoχꜫtul* ‚hoch'. Aber in der thuschischen Form ist *b* Motionskonsonant; das Adjektiv lautet bald *d-oχo*, bald *w-oχo*, bald *j-oχo*, bald *b-oχo* und wäre somit kurzer Hand *.oχo* zu schreiben. Das Tschetschenische, von dem ja das Thuschische nur eine Abzweigung ist, hat für ‚gross' *.oχχuη* (aus diesem und der einen bestimmten Form *woχχuη* ist bei Erckert ‚*axkxkūng, vöqun*' geworden). Auch das Substantiv zeigt diesen Wechsel des Anlauts, je nachdem es sich auf einen Mann, eine Frau, eine Sache, eine Mehrzahl bezieht: thusch. tschetsch. *d-oχol*, *d-oχχula*; *w-oχol*, *w-oχχula* u. s. w. Jedenfalls lautet das Wort für sich vokalisch an; ob, wenigstens beim Uebertritt in eine andere Sprache, ein Motionskonsonant fest mit einem solchen verwachsen oder umgekehrt dem stammhaften Konsonanten im Anlaut eines Adjektivs die Rolle eines Motionskonsonanten zugeteilt werden kann, bleibt zu untersuchen. Hierher gehört nun sicher auch tabass. *aχur*, agul. *aχaf* ‚gross', sowie chürk. *aχ*, *aχil*, kait. akusch. *aχil*, tsach. *aχtuna* ‚hoch'.[1] Vielleicht sind weiter anzuknüpfen: lak. *laχ* ‚hoch', *laχi* ‚lang', thusch. *laχši* ‚hoch' (*laχol* ‚Höhe'), artsch. *larirtut* ‚hoch', *laχotut* ‚lang' (*-tut* ist hier eine häufige Adjektivendung), tschetsch. *leχiη* ‚hoch', *.iēχiη* ‚lang'. Es müsste dann *l* als ein ursprünglicher Motionskonsonant angesehen werden, in welcher Rolle es einige Sprachen kennen; vgl. noch kür. *lat$_s$u*,[2] tabass. *lit$_s$ü*,

---

niwrab [lies *-ad*; breit Adv.], *gaχïeri* [lies *ganieri*]; 418 ‚dunkel': georg. *t̔bilia* [ist warm] u. s. w.

[1] Erckert gibt auch ein abch. *ah* ‚hoch'. Aber das beruht offenbar nur auf der von Uslar *Этн. Кавк.* I, 120 ausgesprochenen Vermutung, das abch. *ah* ‚regierender Fürst' habe ursprünglich die Bed. ‚hoch', ‚gross' gehabt, was sich aus der Vergleichung mit *ejhà* [mehr] und *haràk* [hoch] entnehmen lasse.

[2] Ich drücke die zusammengesetzten Laute, auch wenn sie in der georgischen und in andrer Schrift durch einfache Zeichen wiedergegeben werden, durch zusammengesetzte Zeichen aus; nur verkleinere ich dann immer das zweite.

lizu, lizib, bud. dſchek. *lazu* mit chürk. kait. akusch. *t_s'uwa,* kub. *it_sub-ziw,* and. *hat_sa,* karat. *hat_sab* ‚weiss'. Durch das Angeführte wird der Zusammenhang zwischen *mayali* und *boχo* sehr unwahrscheinlich gemacht.

S. 121 Anm. stellt M. zusammen kub. wark. *mat_sa, mat_s'a* und georg. *mt_sχwari,* laſ. *$mt_š$χuri* ‚Schaf'. In jenem, dem noch anzufügen sind akusch. chürk. *maza,* kait. *mat_sa, $mart_s$a,* tabass. *$mart_š$(a),* ist das *m-* stammhaft, in diesem ist es das Präfix des Partizips, welches ja zuweilen schwindet, z. B. georg. *p'rinweli* = *mp'rinweli* ‚Vogel'. Bei Tšubinow finde ich nicht einmal *mt_sχwari,* sondern nur *t_sχowari, t_sχwari,* welches eigentlich ‚lebend' bedeutet (*t_sχowreba* ‚leben'), ganz so wie *t_sχoweli* ‚lebend' und ‚Tier'. Dass das Schaf schlechtweg als Tier bezeichnet worden ist, darf nicht Wunder nehmen; auch in rom. Mdd. gilt *bestia* für das Schaf. Uebrigens hat auch das Mingrelische das Wort ohne *m-*: *šχuri*; so laſ. *$t_š$χuri* neben *m-*.

In ähnlicher Weise hat M. S. 443 die erste Silbe von swan. *li-panal* ‚fliegen' verkannt, welches er zu magy. *lepke* ‚Schmetterling' vergleicht. Ein flüchtiger Blick in Erckerts Buch musste ihn doch belehren dass jeder swanische Infinitiv mit *li* beginnt. Es ist abzuteilen: *li-pan-al,* und es liegt hier wohl derselbe Stamm vor wie in dem wesentlich gleichbed. *li-per, li-per-iel* und georg. *p'rena.* Auch das trifft nicht zu dass, wie M. in der Anm. behauptet, *-nal* hier die Endung ist; es ist dies vielmehr *-al,* wie in *li-br-al* ‚sich waschen' (georg. *bana*), *li-wzir-al* ‚raten' (georg. *weziroba*), *li-yr-al* ‚singen' (georg. *myera*), *li-mbw-al* ‚erzählen' (georg. *amboba*), und insbesondere in den von M. angeführten *li-$t_s$wn-al* ‚lachen' (georg. *$t_s$ineba*) und *li-gn-al* ‚stehen' [und ‚stellen'], dessen Nebenform *ligne* schon hätte aufklären sollen. Damit ist nicht gesagt dass das *-n-* nicht in letzterem und in andern Fällen sekundär wäre; man erwäge *lę-g* ‚er steht' gegenüber von *lę-gan* ‚er stand', *ad-gan-e* ‚er stellte'. Vielleicht hat *-n-* ursprünglich faktitive Bedeutung, wie im georg. *a-dgen-s* ‚er stellt' gegenüber von *dga-s* ‚er steht'. Vgl. *li-gwra-n-al* ‚(sich) rollen' (georg. *gorwa*), *li-k'wt'-un-al* ‚bewegen' zu *li-k'wt'-une* dass. u. s. w.

Ueberhaupt hat M. eine gar zu leichte Hand bei der Zerschneidung der Wörter, die ja eine gründliche Kenntnis der einzelnen Sprachen erheischt; so setzt er S. 489 georg. *na-t'eli* ‚hell‘ statt *nat'-eli*, S. 620 laſ. *χodži* ‚Ochs‘ = **χor-dži* statt = **χori*, georg. *χari* (dem georg. *-ri* entspricht mingr. laſ. *-dži*, so auch mingr. *χodži*; mingr. *geri* ist nicht = georg. *χari*, sondern = georg. *mgeli* — ERCKERT hat russ. *волъ* für *волкъ* verlesen) u. s. w.

Wenn auf ein Wort zwei Wörter einer und derselben andern Sprache bezogen werden, so heisst das so viel wie dass diese beiden miteinander zusammenhängen. Das ist aber ausgeschlossen bei abch. mingr. *kwata*, georg. *kwate* ‚Ente‘ und georg. *k'at'ami*, mingr. *k'ot'omi* (so, nicht *kat'ami*, *kot'omi*) ‚Huhn‘, ‚Henne‘ (nicht ‚Hahn‘), welche von M. S. 298 zu magy. *goda* ‚Wasserhuhn‘, *guvat* ‚Wasserralle‘ verglichen werden. *Kwata* scheint eigentlich ein mingrelisches Wort zu sein; als georgisches und abchaſisches finde ich es sonst nicht verzeichnet, die Ente heisst dort *iχwi* und hier *papi* (oder *p'ap'i*, nach STARČEWSKIJ: *папи*). Wahrscheinlich ist es nichts anderes als das arab. *baṯṯa* ‚Ente‘ (welches im Georg. *bati* mit der Bed. ‚Gans‘ fortlebt; daher thusch. *bād* dass., aber tschetsch. *bād* ‚Ente‘), im Anlaut durch den Entenschrei umgeändert, der wenigstens den Deutschen als *quack quack* erscheint. Dem Gackern oder Glucken der Henne aber entstammt *k'at'ami*. Jenes heisst georg. *kakaneba* (arm. *kakanel*, gr. κακκάζειν, russ. *кокотъ*, franz. *caqueter*, span. *cacarear* u. s. w.), welchem ud. *kokots'*, chinal. *kukats* ‚Huhn‘ zunächst stehen; vgl. talysch. (iran.) *kak*, *kjak* dass. Für das zweite *k* findet sich nun auch *t* oder *d*, nicht in Folge von Dissimilation, sondern weil unmittelbar gehört, so russ. *кудахтать*, poln. *gdakać*, rum. *codcodăci*, magy. *kotyogni*, *kotlani*, *kodácsolni*, franz. *cadaquer* u. s. w. Dazu gehören rutul. *kat*, tsach. *katje*, tscherk. (kab.) *ged* (aber in der abadſ. Md. bedeutet *ketü* ‚Hahn‘, und davon ist *keti-bs* ‚Huhn‘ erst abgeleitet), abch. *kutę* ‚Huhn‘; vgl. neusyr. (urm.) *k'yt'et'e* dass. u. a., auch lad. *cot*, *cod* = franz. *coq* ‚Hahn‘. Ferner, mit nicht ganz klaren Erweiterungen, swan. *k'at'al*, georg. *k'at'ami*. M. denkt bei der zweiten Hälfte von *k'at'ami* an ein Wort das ‚Vater‘ bedeutet, und

das wäre für ‚Hahn' zulässig (so heisst ja in der That der Hahn im Georgischen *mamali* von *mama* ‚Vater'); aber *k'at'ami* bedeutet, wie gesagt, ‚Huhn'. Aus dem Georgischen drang das Wort ins Thuschische und Tschetschenische ein.

Auch S. 285 vermengt M. die Namen zweier ganz verschiedenen Vögel, die ihrem Ruf entnommen sind, und sieht in ihnen die Abbilder eines Sanskritwortes welches ‚Vogel' i. A. bedeutet: kür. *k'way,* artsch. *quakk* [ein solches Wort steht nicht bei ERCKERT I, 115, wohl aber artsch. *χoan* und gleich darauf als tschetsch. *ar-čin-qakk, qikk,* das Ergebnis irgend einer Verwirrung], georg. *qwawi* ‚Rabe', tschetsch. *χoχu,* thusch. *χauχ* ‚Taube', lak. *χ'ęagu* ‚Elster'. Der Ruf der Taube ist *rukuku, kuku* (vgl. d. *gurren,* engl. *coo*); darauf gehen die beiden angeführten Wortformen, sowie and. *koχo,* abch. *hwęhw,* lak. *ḥ'i* zurück; das ud. *gögär* stammt aus dem Tatarischen. Es kommen aber in den kaukasischen Sprachen auch dem Anschein nach nicht lautnachahmende Namen der Taube vor, so chürk. *lawha,* kür. *luf* — awar. *mikχi,* swan. *mugw* — georg. *(m)tredi* u. a. Noch deutlicher ist der Ursprung jener kaukasischen Namen für ‚Rabe' (die sich bedeutend vermehren lassen) und ‚Elster'; das wotj. *kwaka* ‚Krähe' und die zahlreichen tibetischen, nepalischen und indischen Wörter wie *kāk, kwāk* mit derselben Bedeutung, die M. anführt, drängten ja geradezu auf die richtige Erkenntnis hin.[1] Ich habe mich schon *Zeitschr. f. rom. Phil.* XV, 122 über die Abneigung gewundert welche bei den Sprachforschern gegen die natürlichste Herleitung von Vogelnamen, insbesondere für ‚Rabe' und ‚Krähe' besteht. Seither ist J. WINTELERS treffliche Schrift ‚Naturlaute und Sprache' erschienen; aber seine Ausführungen haben nicht sehr gewirkt, sie werden selbst von KLUGE unter K o l k r a b e, K r ä h e, R a b e, W i e d e h o p f u. s. w. schweigend abgelehnt.

S. 401 vergleicht M. zu magy. *kenyér* ‚Brot' eine Menge kaukasischer Formen, und zwar aus der kharthwelischen Gruppe drei, die gewiss miteinander nichts zu thun haben. 1. Laf. *giari* (*gjari*)

[1] So erweisen sich auch die Bedenken FR. MÜLLERS, *WZKM* XI, 205 wegen arm. *agṛaw* ‚Rabe', ‚Krähe' als unbegründet.

‚Brot', wozu die Nebenform *diari* (*djari*) und gleichbed. swan. *diar* (Gen. *diri*) hinzuzufügen sind, sowie mingr. *diara* ‚Schmaus',[1] da ja auch das laſ. *giari* (die von ERCKERT gegebenen Formen *gwjari, gwäri* flössen mir einiges Misstrauen ein[2]) die allgemeinere Bed. ‚Speise', ‚Nahrung' hat. 2. Mingr. laſ. swan. *k'obali* (laſ. auch *koali, kuali*) ‚Brot'. Nur im Mingr. scheint es der allgemeine Ausdruck für ‚Brot' zu sein, in den andern Sprachen eine besondere Art zu bezeichnen. Im Mingrelischen bedeutet *k'obali* auch ‚Weizen'; man könnte hier an eine Uebertragung wie bei russ. *хлѣбъ*, span. *pan* u. s. w. denken, aber die weitere Verwandtschaft zeigt dass der Name dem Getreide ursprünglich zukam. Georg. (wohl veraltet) *χorbali, χwarbali* bedeutet nur ‚Weizen' (bei STARČEWSKIJ ist auch mingr. *χorbali* ‚Weizen'); es begegnet uns ohne die kharthwelische Erweiterung wieder in karat. *k'erw, kora*, and. *kör, kir* (*hir* bei ERCKERT ist wohl Druckfehler), rutul. *kir*, ferner in kür. *χ'ül*, bud. dſchek. *χul*, und vielleicht auch in swan. *kwet$_s$en*, tscherk. (abadſ.) *kuct$_s$e, k'ot$_s$e, kot$_š$*, (schaps.) *kuat$_s$e*, (kab.) *god$_z$*, abch. *γuad$_z$* (STARČ.: *годс*) und in tschetsch. *ka*. Auch georg. *puri* hat die Bedeutungen ‚Brot' und ‚Weizen' (ERCKERT führt aus der ingil. Md. nur *pur* für ‚Weizen' an); die letztere ist wiederum die ursprüngliche, denn an der Gleichheit mit gr. πυρός ‚Weizen', lit. *purai* Pl., lett. *pūri* ‚Winterweizen' lässt sich nicht zweifeln. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit swan. *diar* ‚Brot' (s. oben), welches nach STARČEWSKIJ auch ‚Weizen' bedeutet; ist es etwa zunächst so viel wie ‚Weizenbrot' (vgl. *p'atwar* ‚Hirsenbrot' von *p'atw* ‚Hirse'; *t$_š$išwdar* ‚Käsebrot'), so lässt es sich mit georg. laſ. *dika* ‚Weizen' vereinigen. Man vergleiche auch abch. *t$_š$a* ‚Brot' zu *t$_š$a* (so ERCKERT) = *t$_š$arad$_z$* ‚Weizen'. Wenn ERCKERT laſ. *butkud$_ž$i* als ‚Weizen' angibt, so hat er bei STARČEWSKIJ *пшеница* mit dem darüber stehenden *пчела* ‚Biene' verwechselt; er verzeichnet *dika* als laſ. Wort für ‚Roggen', ADJARIAN übersetzt es mit ‚blé'. Auch bei TŠUBINOW finde ich *dika* (*diqa*) für ‚Bartweizen' (triticum durum) und für ‚Roggen', sowie für ein paar ganz andere Pflanzen.

[1] Vgl. georg. *puri* ‚Brot' und (alt) ‚Schmaus'.

[2] Vgl. laſ. *giöri*, *kueri* ‚Mehl'.

Ein vierter georgischer Ausdruck für ‚Weizen' scheint doch erst der Brotbereitung entnommen zu sein, nämlich *ip'k'li,* falls es dasselbe ist wie *p'k'wili* (ERCKERT hat auch *k'p'ili*), mingr. *k'wiri* ‚Mehl'. 3. Mingr. *otš'komali* ‚Speise', *tš'komua*, laſ. *otš'kumu* (karat. *kamat'la*) ‚essen'. M. teilt ab *otš'-komali* und gelangt so zu einem mingr. *komali*; es ist abzuteilen *o-tš'komali*, und das entspricht dem georg. *sa-tš'meli* in Laut und Begriff, wie *tš'komua* ‚essen', *tš'kumunsę* ‚er isst' = georg. *tš'ama, stš'ams* (das also nicht von arm. *džamb* ‚Speise' herkommt); aus TSAGARELI *M.* *Ɔ*. II, 28. 66 entnehme ich noch zwei Beispiele von mingr. *tš'k* = georg. *tš'* : *tš'kidi* = *mtš'adi* ‚Maisbrot' (awar. *tšed, tšad-*, lak. *tš'at'*, abch. *tša* ‚Brot'), *tš'kirili* = *(da-)tš'rili* ‚verwundet'. Man vergleiche hierzu mingr. *tšk'* = georg. *tš* in *tšk'i-neli* = *tšenili* ‚gezeigt', *tšk'imi* = *tšemi* ‚mein' (ebd. S. 63). In allen diesen Fällen wird *k, k'* ursprünglich sein; aber in Bezug auf die in denen georg. *š* einem mingr. *šk'* oder *sk'* entspricht, bin ich zweifelhaft. Hier scheint nämlich immer ein *w* oder *u* vor Vokal zu folgen oder gefolgt zu sein, sodass man an die Einschaltung eines Verbindungslautes, wie es z. B. das *k* zwischen *s* und *l* im Romanischen ist, denken dürfte; so *šk'widi* (laſ. auch *škił*) = *šwidi* ‚sieben', *šk'a* (für **šk'wa*) = *šua* ‚Mitte', *ušk'uri* (swan. *wisgw*) = *wašli* ‚Apfel', *sk'weri* = *šweli* ‚Gemse', *sk'uami* = *mšwenieri* ‚schön' u. a. (ebd. S. 31); möglicherweise verhält es sich mit mingr. *dzgw* = georg. *džw* ähnlich: *mordzgwi* = *mardžwena* ‚recht' (: ‚link') (ebd. S. 29). Mit einem für das Kharthwelische (das Swanische ausgenommen) anzusetzenden **tš'kam* (mingr. *o* für *a* ist sehr häufig) liessen sich von Verben die ‚essen' bedeuten, vereinigen: einerseits tscherk. (kab.) *šχe-n,* anderseits die schon von M. angeführten karat. *kam-at'la,* artsch. *kummu-s* (das Verhältnis zum Präs. *k[w]an-,* Prät. *kunn-* bei ERCKERT II, 56 ist nicht klar; I, 182 gibt er artsch. *kuën* ‚essen'), lak. *kan-an,* awar. *koan-aze,* wozu noch and. *kim-ir* (STARČ.) und chinal. *kan-daval* hinzuzufügen wären, während andere Formen wie *ukki* u. s. w. vorderhand ganz bei Seite zu lassen sind.

Nicht selten ist M. durch ERCKERTS unrichtige oder ungenaue Angabe irregeleitet worden. So wenn er S. 302 georg. *karawi* ‚Zelt'

für eine Umstellung von *kawari* ,Dach' hält; dies Wort gibt es gar nicht, aber *qawari* bedeutet ,Schindel'. Warum ERCKERT unter ,Dach' nicht *bani* setzt, sondern *banis kawari* [,Dachschindel'], weiss ich nicht; M. hat dann, durch die Zeilentrennung verführt, das letzte Wort für sich genommen (so auch S. 487, wo er georg. *unagris* ,Steigbügel' hat; bei ERCKERT steht *unagris awžanda*, und das zweite Wort allein bedeutet schon ,Steigbügel', *unagris*: ,des Sattels'). M. stellt S. 324 magy. *hám* ,Pferdegeschirr' zu awar. *ḥ'ama* ,Packsattel'. Er hätte das was er *Nyelvt. Közlem.* XVII, 95 f. über die Herkunft des magyarischen Wortes bemerkt hatte, nicht fallen zu lassen gebraucht. Im Awarischen bedeutet *ḥ'ama* ,Esel' (Gen. *ḥ'amil*) und *ḥ'amil hir* ,Esellast'. Daraus hat ERCKERT, der awar. *xhama* = *ḥ'ama* ,Esel' sehr wohl kennt (S. 59) unter ,Packsattel' gemacht: *,xhama, hif'* (S. 110). ERCKERT bietet ein georg. *γwatš'itš'a* ,Frosch' dar; ich finde ein solches oder auch nur ein ähnliches Wort sonst nicht — sollte es aus russ. *квакушка* verderbt sein? Jedenfalls wird man im ersten Teil nicht mit M. S. 311 abch. *kua* ,Schildkröte' zu suchen haben,[1] sondern das Froschgequack. In andern Fällen hat die falsche Anführung nach ERCKERT keine weiteren Folgen, wie georg. *t'zoli* für *t'oli*? ,Auge' (S. 122), *katš* für *katsi* ,Mann' (S. 356) u. s. w.

Auf die Erklärung magyarischer Wörter aus den kaukasischen Sprachen gehe ich nicht ein. Manche sind geradezu überraschend, z. B. *baglinca, pákelénc, pakeléncs, paklincs* ,kleine Fliege', ,Wanze', ,Schafzecke' = georg. *baγlindža* (so, nicht mit ERCKERT *baglindžo*) ,Wanze' (S. 148). Hingegen ist es mir sehr wenig wahrscheinlich dass zwischen magy. *légy* ,Fliege' und den kaukasischen Wörtern dafür wie *t'ent'a, t'ut', tšamtšu* u. s. w. irgend welche Verwandtschaft besteht (S. 439). Die letzteren haben offenbar ihren Ursprung in der Lautnachahmung, wie der Name der Tsetsefliege, und sind eben deswegen so verbreitet; auch die Uebereinstimmung zwischen den

[1] Uebrigens glaube ich gar nicht dass *kua* auf abchasisch ,Schildkröte' bedeutet. STARČEWSKIJ gibt in diesem Sinne: *кубирчэлэ*, aber unmittelbar über черепаха steht bei ihm червь, und daneben *ахуа*; ERCKERTS Auge wird sich wieder einmal verirrt und *ахуа* für ,Schildkröte' genommen haben, nur dass er *akua* schreibt.

Wörtern für ‚Floh' im ganzen kaukasischen Gebiet ($t_{ʒ}$'*it*, t_{s}'*ika*, t_{s}'*qil* u. s. w.; vgl. georg. *tkipi*, arm. *tiz*, engl. *tick* u. s. w. ‚Zecke') erklärt sich aus Lautsymbolik. Im magy. *légy* würde die ausdrucksvolle Wiederholung des Silbenanlauts ganz verloren gegangen sein. Hie und da liesse sich für den Fall dass überhaupt das magyarische Wort aus einer kaukasischen Sprache stammt, noch eine passendere als die von M. angeführte Form beibringen, so für magy. *csilla* ‚Meerzwiebel', ‚Rietgras' neben $t_{ʒ}$*ala* ‚Rietgras' noch $t_{ʒ}$'*ili* ‚Rohrkolben', ‚Igelskopf', ‚Knopfbinse', ‚Gliederbinse' u. a.

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mittheilungen.

Die ‚Bhartṛhari'- Strophen des Pañcatantra. — Die unmittelbare Veranlassung zu der gegenwärtigen Notiz ist das Eintreffen der folgenden, mir bisher unbekannten Ausgabe der drei Śatakāni: ‚The Nîtiśataka Śringâraśataka and Vairâgyaśataka of Bhartrihari. Edited with Hindi and English Translation, copious critical and explanatory Notes, parallel Thoughts from numerous authors &c. &c. &c. by Purohit Gopi Nath, M. A., Vakil, Jeypore Durbar. Printed By [so!] Khemraj Shrikrishnadass Shri Venkateshwar Press Bombay. 1896.'

Diese Ausgabe bietet in ihren Anmerkungen manches Gute an sachlichen Bemerkungen und Nachweisungen von Parallelstellen. Sie ist die Erstlingsleistung eines ‚amateur editor', wie sich S. 54 der Verfasser selbst nennt. Kritisch ist der Text bedeutungslos, weil er auf keinerlei handschriftlichem Material beruht.

In der ‚Preface' wird der Nachweis versucht, dass Bhartṛhari, den der Verfasser für den Autor der drei Śatakāni hält,[1] um 50 oder 60 nach Chr. gelebt habe. Dieser Nachweis fusst zum Teil auf den

[1] S. 38 wird sogar behauptet: ‚It is therefore proved beyond controversy, that Bh. is the author of these Śatakas.' Ich kann hier den ganzen Beweis nicht prüfen, der zum Teil auf der Tradition, zum Teil auf 'Bhartṛhari-nirveda-nāṭakam by Hariharopādhyāya' und 'Bhartṛihari's Streets (so!) Plays or Melodramas' beruht. Ueberzeugen wird der Verfasser damit kaum einen Europäer. Sagt er doch selbst S. 23: 'European scholars will no doubt laugh that I make much of these trifling plays. But I would beg permission to remark that the fact of their having survived so long must be a sufficiant guarantee of their being founded on authenticated historic and real life. A lie cannot last long.'

im Pañcatantra enthaltenen Strophen des ‚Bhartṛhari'. Der Verfasser sagt nirgends, was er unter ‚Pañcatantra' versteht. Aus seinen Zitaten ist aber ersichtlich, dass er Kielhorn-Bühlers Ausgabe meint. Von den verschiedenen Recensionen des Werkes weiss er nichts; auch ist ihm unbekannt, dass bei Somadeva eine Pañcatantrafassung vorliegt, trotzdem er auf S. 30 als Parallele zu der von mir in dieser *Zeitschrift* Bd. xvi, p. 202 ff. behandelten Strophe **स्वल्पं** (so!) **स्नायुवसा-वशेषमलिन** die von mir ebenda herbeigezogene Stelle aus Somadevas Werk giebt (er zitiert: **कथासरित्सागरे शक्तियशोलम्बके ४ तरङ्गे**). Was auf diese Ausgabe dennoch unsere Aufmerksamkeit zieht, ist die Tabelle S. 25 ff., welche den Nachweis von ‚Bhartṛhari-Strophen' in einer grossen Anzahl (43) anderer Werke enthält, die nach des Verfassers Ansicht aus den Śatakāni geschöpft haben.

Auf S. 28 unter N. 21 werden 21 Strophen (15 aus dem Nītiśataka, 5 aus dem Śṛṅgāraśataka und 1 aus dem Vairāgyaśataka) als im Pañcatantra enthalten bezeichnet.

Nun hat Weber bereits[1] 15 Strophen aus den drei Śatakāni in Kosegartens Pañcatantra-Text nachgewiesen. Da wir jetzt über die Textgeschichte des Pañcatantra einigermassen unterrichtet sind und namentlich durch Somadeva, die Ausflüsse der Pahlavī-Uebersetzung, den ziemlich genau datierten Text Pūrṇabhadras und die termini a quo und ad quem des sogenannten textus simplicior sichere chronologische Anhaltspunkte haben, so ist es vielleicht interessant, die von Weber und Purohit Gopi Nath angeführten Strophen bezüglich ihres Vorkommens in den Pañcatantra-Texten zu prüfen und durch unser eigenes Material zu vervollständigen. Am einfachsten wird ihr Vorkommen durch die folgenden Tabellen erläutert. In diesen bezeichnet:

Kos.	Kosegartens Text	des Pañcatantra;
K-B.	Kielhorn-Bühlers Ausgabe	
H.	die von Kosegarten so bezeichnete Hamburger Handschrift (+ bedeutet, dass die Strophe an entsprechender Stelle in H. verhanden ist);	
Schm.	Schmidts Uebersetzung des ‚Textus ornatior';	

[1] Variae Lectiones p. 13.

Som. Somadeva;
SP. das südliche Pañcatantra (nach HABERLANDTS Ausgabe);
Syr. die alte syrische Uebersetzung (BICKELLS deutschen Text);
Hit. Hitopadeśa (PETERSONS Ausgabe; nur dann zitiert, wenn die betreffenden Strophen noch in einem Pañcatantra-Text belegt sind);
Nīt. Nītiśataka
Śṛṅg. Śṛṅgāraśataka
Vair. Vairāgyaśataka
} (VON BOHLENS Ausgabe).

Die erste Tabelle giebt die von WEBER bezeichneten Strophen. Ein * vor dem Anfang bedeutet, dass die betreffende Strophe auch bei P. Gopi Nath aufgeführt ist. Die zweite Tabelle giebt die nur von Gopi Nath aufgeführten Strophen.

I.

	Kos.	K-B.	H	SCHM.	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nīt.	Śṛṅg.	Vair.
*जल्पन्ति सार्धमन्येन	I, 151	I, 135	+	I, 123	—	—	—	—	—	81	—
मधु तिष्ठति वाचि	I, 202	I, 188 cd	+	I, 162	—	—	—	—	—	82	—
	+ 203 a	+ 189 a b	+								
संमोहयन्ति मदयन्ति	I, 210	—	—	—	—	—	—	—	—	21	—
*आवर्तः संशयानाम	I, 204	I, 191	—	I, 163	—	—	—	—	—	76	—
*संतप्तायसि	I, 280	I, 250	+	—	—	—	—	—	57	—	—
*सत्यानृता च	I, 473	I, 425	+	I, 448	—	I, 158	—	II, 166	39	—	—
आरम्भगुर्वी क्षयिणी	II, 38	—	—	—	—	—	—	—	50	—	—
भग्नाशस्य करण्ड°	II, 88	—	—	II, 160	—	—	—	—	82	—	—
*दानं भोगो नाशस्	II, 159	II, 151	+	—	—	—	—	—	35	—	—
श्वेतं पदं शिरसि	III, 193 f.	IV, 77	+	III, 177	—	—	—	—	—	—	75
*गात्रं संकुचितं	III, 195	IV, 78	+	III, 178	—	—	—	—	—	—	74
*प्रारभ्यते न खलु	III, 255	III, 177	+	—	—	—	—	—	73	—	—
नामृतं न विषं	IV, 34 a	IV, 32 a	+	IV, 29 a	—	—	—	—	—	75a	—
*स्त्रीमुद्रां मकर°	IV, 36	IV, 34	+	IV, 30	—	—	—	—	—	64	—
वरं वनं व्याघ्रगजैः	V, 21	V, 23	+	Hs. K	—	—	—	SCHLEG. I, 144	—	—	109 B

II.

	Kos.	K-B.	H	Schm.	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nīt.	Śṛṅg.	Vair.
परिवर्तिनि संसारे	I, 33	I, 27	+	I, 17[1]	—	—	—	—	24	—	—
दौर्मन्त्र्यान्नृपतिर्	I, 185	I, 169	+	I, 146	—	—	—	—	34	—	—
मत्तेभकुम्भपरिणा°	I, 224	—	—	I, 220	—	—	—	—	Webers A 20	—	—
गजभुजङ्गमयोरपि	II, 20	II, 19	+	II, 15	—	II, 5	—	I, 38	87	—	—
तानीन्द्रियाण्य°	—	V, 26	+	II, 81	—	II, 35	—	I, 97	Suppl. 5	—	—

P. Gopi Nath bezeichnet ausser diesen und den vom Unterzeichneten *WZKM*. Bd. XVI, p. 202 behandelten Strophen noch die folgenden als im Pañcatantra enthalten:

Pag. 41, N. 41 **यस्यास्ति वित्तं** . . 'The śloka is also found in the *Panchatantra* (**पंचतंत्रम्**).'

Pag. 53, N. 53 **दुर्जनः परिहर्तव्यो**; der Hinweis auf das Pañc. befindet sich nicht unter dem Texte, sondern nur in der Liste S. 28.

Pag. 57, N. 57 **न कश्चिच्चण्डकोपानाम्** 'Quoted . . . under the *Panchatantra* (**पंचतंत्र**) in the *Subhâshitâvali* (**सुभाषितावलि । २७९९**). The stanza is found in the Panchatantra.'

Pag. 63, N. 63 **विपत्ति धैर्यम**, aufgeführt Liste S. 28.

Leider fügt der Verfasser nicht bei, in welchem Pañcatantra-Texte er diese Strophen gefunden hat. In den mir zugänglichen gedruckten wie handschriftlichen Fassungen sind sie jedenfalls nicht enthalten. Immerhin ist es bemerkenswert, dass die Strophe 53 **दुर्जनः परिहर्तव्यो** sich — wie Gopi Nath nachweist — bei Somadeva (‚**कथासरित्सागरे शक्तियशोलंबके ८ तरंगे**', d. i. LXIII, 154) findet, und zwar in der Form **दुर्जने कृष्णसर्पे च कुतो विश्वासतः सुखम्**. Dies ist allerdings wohl unsere Strophe, und bemerkenswert ist, dass sie bei Somadeva unmittelbar hinter dem Schluss des 4. Buches des Pañcatantra auftritt, das mit śl. 153 endet. Sollte der Verfasser also in

[1] Nur in K und einem Nachtrag am Rande von A.

der That hier stillschweigend nach einer uns unbekannten Fassung des Pañcatantra zitieren?

Diese Vermutung erhält eine Stütze durch den Umstand, dass Gopi Nath seine Strophe Nītiś. 106 (BOHLEN 75) **कदर्थितस्यापि** als im Pañcatantra vorkommend bezeichnet (wieder ohne irgend welche nähere Angabe). Diese Strophe findet sich weder im ‚textus simplicior‘, noch bei SCHMIDT und in den vier Hss. des Ornatior, die ich eingesehen habe (darunter die beiden ältesten aus dem Deccan College), dagegen aber bei KOSEGARTEN, t. orn. I, 62, SP I, 30 (Hit. II, 61) und in der alten syr. Uebersetzung p. 6, 17. Die Sanskrit-Strophe lautet:

कदर्थितस्यापि हि धैर्यवृत्तेर्न शक्यते धैर्यगुणः प्रमार्ष्टुम् ।
अधोमुखस्यापि कृतस्य वह्नेर्नाधः शिखा याति कदाचिदेव ॥

Syr.: ‚Sehet da einen Strebsamen, der, wie sehr er auch in Geringschätzung und Dürftigkeit gerathen ist, doch nie sein Geschlecht und seine Art verleugnen kann, gleich einem brennenden Holze, welches, wie sehr man auch seine Spitze nach unten wendet, doch nicht umhin kann seinen Glanz aufwärts strahlen zu lassen.‘

Ausser dieser einen Strophe finden sich alle dem ‚Pañcatantra‘ und ‚Bhartṛhari‘ gemeinsamen Strophen erst in späteren Texten. Die eben besprochene, in der syr. Uebersetzung enthaltene Strophe dagegen bestätigt mein in dieser *Zeitschrift* S. XVI, 205 unter 3 gefundenes Resultat, denn sie findet sich in allen Hss. v. BOHLENS und WEBERS, gehört also zum Grundstock des Nītiśataka.

Die beiden Strophen des Vairāgyaśataka, v. BOHLEN 74 und 75, sind wohl sicher gleichfalls dem Pañcatantra entlehnt. Die Ed. SRIR. hat sie als 71 und 70, ROG. als 72 und 71, v. BOHLENS Hs. A als 71 und 70. Dagegen fehlt in v. BOHLENS Hs. B die erste, und in WEBERS Hs. B fehlen beide. Sie sind also wohl erst spät in den Text des Vairāgyaśataka gekommen und gestatten keinen Schluss auf die Komposition dieses Buches.

Ausser den oben angeführten Strophen enthält eine hs. Liste Herrn Prof. LEUMANNS, die mir vorliegt, noch diese Nachweise:

Nīt. 41 = SP. II, 87.
„ 51 = „ II, 78.
„ 64 = „ I, 44.
} fehlen in allen anderen Fassungen des Pañcatantra.

Ich selbst habe alle in VON BOHLENS Ausgabe und bei SCHIEFNER-WEBER, Varr. Lectiones vorkommenden Strophen mit meinem eigenen alphabetischen Verzeichnis sämtlicher Pañcatantra-Strophen verglichen und kann auf Grund desselben noch folgende Nachlese bieten:

	Kos.	K-B.	H	SCHM.	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nīt.	Śṛṅg.	Vair.
अधिगतपरमार्थान्	—	—	—	I, 91 (Kos. orn. I, 71)	—	—	—	—	14	—	—
यत्नादपि कः पश्येच्	I, 458	I, 408	+	I, 398	—	—	28, 14	—	SCHIEFNER p. 12, l. 14		
मानमुद्वहतां पुंसां	—	—	—	II, 83. 84	—	—	—	—	B29ab (WEBER p. 23)	—	—
वरमहिमुखे	—	—	—	II, 88	—	—	41, 44	—	SCHIEFNER p. 7, l. 11 v. u.		
वरं पर्वतदुर्गेषु	—	—	—	II, 90	—	—	—	—	11	—	—
संपत्सु महतां चित्तं	—	—	—	II, 152	—	—	—	—	56	—	—
एकाकी गृहसंत्यक्तः	v, 14[1]	v, 15[1]	+	v, 11[1]	—	—	—	—	—	—	90[1]
अयं निजः परो वेति	—	v, 38	—	nur Hs. K.	—	—	—	I, 35	SCHIEFNER, p. 6, l. 14 Gal. Nītiś. 35		

Ich habe diese Parallelstellen nur der Vollständigkeit wegen gegeben. Keine einzige von ihnen gestattet einen Schluss auf Bhartṛharis Autorschaft der Śatakāni. Einen solchen Schluss gestattet dagegen die Strophe Śṛṅg. 69 ed. BOHLEN, die in allen Ausgaben und Hss. steht, also dem Grundstock des Werkchens angehört. Sie fordert auf, nicht draussen nach Reichtum zu jagen, sondern nach Hause zu gehen und die jungen Gattinnen zu geniessen, so lange das Alter ihre Anmut noch nicht zerstört hat. Diese Strophe beginnt mit dem Vokativ राजन्. Das ist sehr seltsam; denn ein draussen nach Schätzen jagender König kann nur in irgend einem ganz besonderen Zusammenhange gedacht werden. Keinesfalls ist er typisch. Typisch ist in solchem Falle in der indischen Lyrik der Kaufmann.

[1] Zwei verschiedene Recensionen derselben Strophe.

Aus dieser einfachen Betrachtung aber ergiebt sich, dass unsere Strophe aus dem Zusammenhange gerissen, also einem anderen Werke entlehnt ist.

Döbeln, April 1902. JOHANNES HERTEL.

Armen. -k' *als Pluralzeichen.* — Die von BRUGMANN, *Grundr.*[1] II, 660 § 313 angedeutete Gleichheit des arm. *-k'* im Nom. Pl., im Instr. Pl., in der 1. P. Pl. und in der 2. P. Pl. kann nur dann bestehen wenn es ein reines Pluralzeichen ist, das an eine Singularform antritt. Als solches zeigt es sich in drei Fällen unmittelbar:

mard ‚der Mensch'	*mard-k'* ‚die Menschen'
mard-ow ‚durch den M.'	*mard-ow-k'* ‚durch die M.'
gere-m ‚ich nehme'	*gere-m-k'* ‚wir nehmen.'

Zu *gere-s* ‚du nimmst' stellt sich allerdings *gerē-k'* ‚ihr nehmt' nicht in entsprechender Weise, oder wäre es möglich *gerē-k'* aus *gere-s* + *-k'* zu erklären? Dürfte man auf ein **gere-si* zurückgehen? Sonst würde Angleichung der 2. P. an die 1. P. anzunehmen sein. In andern Zeiten bereitet auch die 1. P. Schwierigkeit: *han-a-k'* ‚wir zogen': *han-i* ‚ich zog' (*han-i-k'*, *han-ē-k'* ‚ihr zogt': *han-e-r* ‚du zogst'). Eine solche Ableitung des verbalen Plurals vom Singular herrscht im Kharthwelischen, z. B.:

georg. *w-a-bam* ‚ich binde'	swan. *χ-w-a-bem*
a-bam ‚du bindest'	*χ-a-bem*
w-a-bam-t' ‚wir binden'	*χ-w-a-bem-d*
a-bam-t' ‚ihr bindet'	*χ-a-bem-d.*

Wir begegnen nun im Kharthwelischen ein dem arm. *-k'* auch äusserlich entsprechendes Pluralzeichen, nämlich *-q, -qe, -χ,* welches aber nur der 2. und 3. P. dient, im Georgischen nur dem dativischen Objekt, im Swanischen auch dem Subjekt, z. B. ingil. *mo-g-tsa-q* ‚er gab euch', altgeorg. *h-k'on-da-qe* ‚er war ihnen', swan. *χ-a-bem-χ* ‚sie binden', *a-t'-be-χ* ‚sie banden'. Näher habe ich dies besprochen *Ueber den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen* S. 41 u. s. w. und *Mélanges* CH. DE HARLEZ S. 278—280.

Wie in den Lauten, so mag das Armenische auch in den Formen vom Kharthwelischen beeinflusst worden sein, in den äusseren wie in den inneren; was diese anlangt, so erinnert das armenische Verhältniss zwischen Nominativ und Akkusativ, sowie das zwischen Genetiv und Dativ sehr an das Kharthwelische, und von der allgemein kaukasischen Passivität des Transitivs scheinen sich auch im Armenischen Spuren vorzufinden. In umgekehrtem Sinne hat sich ja ebenfalls manche Wirkung vollzogen. In meiner Schrift *Ueber das Georgische* S. 14 machte ich auf einen bisher nicht erwähnten georgischen Kasus aufmerksam, eine Art Instrumental auf *-iw*, der sich nur von gewissen Wörtern erhalten hat. Ich habe seither erkannt dass dieses *-iw* die Endung des arm. Instrumentals von *i*-Stämmen ist; man vergleiche z. B. georg. *sχwa-p'r-iw* = arm. *tarber kerp-iw* ‚auf andere Weise'.

H. Schuchardt.

աթար und آذر. — Gehört armenisch աթար ‚dry cow's dung' etymologisch nicht zu այրել ‚verbrennen' und neupersisch آذر ‚Feuer'? Denselben Bedeutungswandel, der auf die vom Feuer und vom Dünger ausgehende ‚Wärme' als Tertium comparationis zurückführt, beobachten wir in arabisch بَعْر ‚Kameel-, Schafmist' (davon بعير ‚Kameele, das mistende Vieh κατ' ἐξοχὴν', neben hebr. בְּעִיר und syr. ܒܥܝܪܐ ‚Vieh' überhaupt) und in hebr. בָּעַר ‚verbrennen'.

Arabisch ترك. — Die Wurzel heisst nicht bloss ‚verlassen, lassen', sondern auch ‚legen' vgl. Dozy s. v. Analogien bieten neup. كذاشتن und türk. قومق.

In der semitischen Wurzel *ḳr'* (قرأ ܩܪܐ קרא) finden wir die Bedeutungen ‚rufen, nennen, lesen', ebenso nebeneinander, wie im neupers. خواندن, im armen. կարդալ (classisch armenisch ‚lesen' wohl = ընթեռնուլ) und im osman. اوقومق.

Einige vorläufige Berichtigungen zu HERMANN VÁMBÉRY, *Altosmanische Sprachstudien,* Leiden 1901.

Zu S. 11. Neupers. همه ‚all' ist und bleibt persisch und geht nicht auf altosmanisches *qamu* zurück. S. HORN, *Neupersische Etymologie.*

S. 141. ‚Niesen' heisst auf osmanisch اقصرمق und nicht *añsirmaq.*

S. 185. ‚قى *qaj* (*itmek*) sich erbrechen' — قى ist doch arabisch!

S. 193. كوروكر *körüker* ‚blind und taub' ist doch nichts anderes als neupers. كور ‚blind' + و ‚und' + كر ‚taub'!

S. 196. ‚مَزْكِتْ *mezkit* Moschee, von arabisch *mesžid,* eine Türkisierung dieses Wortes, die heute ganz unbekannt ist.' — Das Armenische hat das Wort in der Form մզկիթ *mzkiṭ.* V. BEDROSSIAN s. v.

S. 211. طومار ‚Rolle, Papierrolle, Brief' ist von neuosman. *tomar* ‚langer Stock mit rundem Kopfe' wohl zu trennen! Ersteres ist doch τομάριον!

MAXIMILIAN BITTNER.

Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie.[1]

Von

I. Goldziher.

I.

Gleichwie sich aus der alten Ḳâfija das Hiǵâʾ-Gedicht herausgebildet hat, sind auch die rhythmischen Saǵʿ-Sprüche, in denen bei den alten Arabern die Todtenklage (nijâḥa) zum Ausdruck kam, gleichsam die primitiven Keime des Entwicklungsproductes, das im System der poetischen Litteratur der Araber als Marṯija seine Stelle hat.[2] Die alte Nijâḥa trägt noch nicht den Charakter poetischer Bethätigung. Sie wird nicht durch Dichter besorgt, sondern ist erst lediglich die Uebung einer religiösen Pflicht (luctus religio), die zunächst im Kreise der Angehörigen des Verstorbenen ausgeführt wird.[3] Der Verstorbene hat ein Anrecht auf diese Leistung der Ueberlebenden, sowie auf alle anderen Bräuche der Bestattung;[4] ihre Unterlassung ist, gleichwie die der Blutrache, die Verletzung einer Pflicht, die man dem Todten schuldet. Ihn ohne Todtenklage der Erde überlassen galt als beleidigend und entehrend.[5] Wir besitzen

---

[1] Der VI. Section des XIII. internationalen Orientalistencongresses vorgelegt, 4. Sept. 1902.

[2] Wellhausen, Heidenthum 160, *Abhandlungen zur arab. Phil.* I 76 f.

[3] Jacob, *Beduinenleben* 140. Die Frau hält den nawâḥ على جيبها in der interessanten Stelle Aǵ. XX 100, 19.

[4] Von der richtigen Erfüllung dieser Bräuche benutzte man den Ausdruck أَصْلَحَ, s. die Note Nöldekes zu Delectus vet. carmin. arab. 51, 7.

[5] ʿAnt. 7, 19; Huḏ. 158, 3 غدرناهم ولا نرثى عليهم. Vgl. *Muh. Stud.* I 260.

ein Beispiel dafür, dass zwei Freunde (Durejd b. al-Ṣimma und Muʿâwija b. ʿAmr von den B. Śarîd) ein eidliches Bündniss darauf schlossen (تحالفا وتواثقا), dass der Ueberlebende dem anderen die Ehre der Todtenklage erweisen werde und dies Bündniss wird in eine Reihe gestellt, mit der Pflicht der Blutrache, welche dieselben Freunde für einander übernahmen.[1] Durch das Institut des Ḥilf werden also in diesem Falle specielle Attribute der Blutsverwandtschaft auf Stammfremde übertragen.

Sehr früh nimmt die Todtenklage auch entwickeltere poetische Formen an. Man nimmt für die Nijâḥa die Mitwirkung der Dichter in Anspruch.[2] Aus den Saǵʿ-Rufen werden zunächst kurze metrische Sprüche von wenigen Zeilen,[3] zuweilen auch längere Reǵez-Lieder,[4] aus denen sich dann stufenweise die ausgebildete Marṯija in der metrischen Mannigfaltigkeit und Kunstform der Ḳaṣîden-Gedichte entwickelt. Dasselbe gilt auch vom musikalischen Element der Todtenklage. Die einfachen volksthümlichen Melodien der Klagefrauen werden durch Gesangs künstler zum Trauergesang entwickelt,

---

Die Unterlassung der Todtenklage gilt als Beweis dafür, dass der Verstorbene ein لئيم war. In einem Verse der Banû Hilâl-Episode Ḳiṣṣat al-barzacha 8, 15:

ويعيش بخيل الطبع ما له مادح   وان مات ما تنعيه ربّات الشواطح

Bei den Römern war die Entziehung der Todtenklage die Folge der schwersten Criminalstrafen; MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 989, Anm. 8.

[1] Aǵ. IX 14 oben.

[2] In der modernen Todtenklage in Syrien, deren Wesen uns zuerst durch die Mittheilungen WETZSTEINS bekannt geworden ist, werden von den Ḳawwâla-Frauen metrische und gereimte Dichtungen, die sie für solche Anlässe in Vorrath haben, vorgetragen. *Zeitschr. für Ethnologie* V 297. Neuerdings haben wir sehr interessante volksthümliche Todtenklagentexte erhalten von DALMAN, *Palästinischer Diwân* (Leipzig 1901) 316 ff.; und ENNO LITTMANN (des letzteren Werk ist bei Drucklegung gegenwärtiger Abhandlung noch unter der Presse). Der vortreffliche ägyptische Gelehrte AḤMED ZEKÎ hat in einem beim Orientalistencongress in London (1892) gehaltenen, in seinem Reisewerke (Al-sefer ilâ-l-mu'tamar. 2. Aufl., Bûlâḳ 1894) 475 ff. gedruckten Vortrage die Veröffentlichung einer Sammlung moderner Todtenklagen in Aussicht gestellt; er hat jedoch dies Vorhaben bisher nicht ausgeführt.

[3] z. B. Huḏ. (WELLHAUSEN) p. 47, 19, Usd al-ǵâba IV 172.

[4] z. B. Lebîd (HUBER-BROCKELMANN) Fragm. nr. 12. 14.

den sie bei Trauerversammlungen (ma'âtim) vortragen,[1] wobei sie von der Gesellschaft durch einen Vorhang getrennt sind.[2]

Durch das Vorhandensein dieser höheren Entwicklungsformen wird jedoch die Uebung der einfachen unmetrischen Saǵ'-Klagen nicht völlig beseitigt.[3] Diese dienen immerfort — wenn auch nur zum Schein — dem unmittelbaren Ausdruck des überwältigenden Gefühls und bleiben ein Bedürfniss auch neben dem Trauergedichte, das ja in der Regel Product der Ueberlegung und künstlerischen Arbeit ist und darum die Stelle der primitiven Todtenklage nicht ebenbürtig vertreten kann. Der Unterschied zwischen נְהִי und קִינָה bietet sich bei der Betrachtung dieser beiden Arten der Todtenklage als Parallele dar.[4]

Aus den in der Litteratur erhaltenen alten Saǵ'-Klagen können wir uns eine annähernde Vorstellung vom Charakter der alten Nịjâḥa-Rufe der Araber bilden. Wir möchten nur auf einige Proben hinweisen:

1. Zunächst gewährt der Trauerruf, den die Mutter des Ta'abbaṭa śarran, eine Frau von den Banu-l-Ḳajn b. Ǵasr, über den Tod ihres Sohnes erhob, eine Vorstellung von der Form der alten Saǵ'-Nijâḥa. Er ist mitgetheilt im Hudejliten-Dîwân ed. Wellhausen 47, ganz unten (9 Glieder) وا بناهْ وا بنَ الليل ، ليس بزُمَّيْل ، شَروب للقَيْل الخ. Beachtenswerth ist dabei die in solchen Trauerrufen und auch in den alten Marâṯi hervortretende Eigenthümlichkeit, die negativen Eigenschaften des Betrauerten zu preisen (‚du warst nicht . . .‘).[5]

2. Aus heidnischer Zeit ist ferner der Trauerruf des Zuhejr b. Ǵadîma über die Ermordung seines Sohnes Śâs (Aǵ. x, 10): شاس

---

[1] Der nachmals berühmte Ibn Surejǵ begann seine musikalische Laufbahn als professioneller Klagesänger, Aǵ. I 99, 18 wo auch einige Daten über den Einfluss der Gesangskünstler auf die Todtenklage zu finden sind.

[2] Ein wichtiges Beispiel Aǵ. II 129 (Ǵarîḍ).

[3] Vgl. كما سجعت النوائح بالمراثى (mittlere Omajjadenzeit) Aǵ. VI 27, 19 = Pseudo-Ǵâḥiẓ, Maḥâsin 237, 4.

[4] Siehe Budde in der *ZDPV.* VI 184.

[5] Vgl. *Abhandl. zur arab. Philol.* I 77, Anm. 4.

وما شاس ، والباس وما الباس ، لولا مَقْتَل شاس ، لم يكُنْ بيننا باس. Typisch ist hier das in Trauerrufen überaus häufig wiederkehrende admirative وما (Sure 69, 1);[1] die Vorliebe für die Anwendung desselben ist dann auch in die Marṯija-Poesie übergegangen.[2]

3. Trauerruf des ʿAbbâs b. ʿAbd al-Muṭṭalib über seinen Sohn Kuṯam (Ibn Rosteh ed. DE GOEJE, 201, 3): بأبى يا قُثَمْ ، يا شبيهَ ذى الكَرَمْ ، وذى الأنفِ الأشَمْ ،.

4. Nach dem Tode des Propheten klagt Fâṭima: (B. Maġâzî no. 85, Ende):

[يا أبتاهْ ، مِن ربّه ما أدناهْ][3]
يا أبَتاهْ ، أجاب ربًّا دَعاهْ ،
يا أبتاهْ ، (مِن)[4] جَنّةَ الفردوس مأواهْ ،
يا أبتاهْ ، إلى جبريل نَنْعاهْ ،[5]

5. Der bei Ibn Hiŝâm 699, 2 in erweiterter Form (aber ohne Wiederholung des 1. Gliedes) gegebene Trauerruf der Mutter des Saʿd b. Muʿâḏ scheint in ursprünglicherer Fassung in dem Usd al-ġâba II, 298 mitgetheilten Text erhalten zu sein:

وَيْلُ امّ سَعْدٍ سَعْدَا ، بَراعةً ونَجْدَا
وَيْلُ امّ سَعْدٍ سَعْدا ، صرامةً وجَدّا

6. Wie uns diese letztere Nijâḥa bereits den Uebergang der unmetrischen Todtenklage zu einem festen metrischen Rhythmus veranschaulicht, so tritt uns diese Erscheinung auch in der Todten-

---

[1] Vgl. NÖLDEKE, ‚Zur Grammatik des classischen Arabisch' 61.

[2] Aġ. x 65, 16; xxi 192, 12; Huḏ. 90, 10; Huḏ. WELLHAUSEN 47, 16; Sawâʿir ed. Bejrût I 146, 10; Ǵamhara 133 v. 13 (= Chiz. ad. IV 374, 5 v. u. (أخى ما أخى) Mucht. 28 ult. Tebr. Ḥam. 422 ult. (قتيل ما قتيل المرء). In diesem Sinne wird auch in einem Fragment von ʿUbajd-Allâh ibn Ḳajs al-Ruḳajjât (ed. RHODOKANAKIS, Anhang nr. XVIII) die richtige La. sein: رُقيّة ما رقيّة.

[3] Dieser Zusatz in der bei Ṭabarânî und Dârimi, al-Muʿǵam al-ṣaġîr (lith. Dehli 1312) 224 überlieferten Version; Ḳasṭallânî VI 527 bringt ihn aus diesen citirend als letzte Zeile.

[4] Fehlt bei Ṭabarânî.

[5] Ṭabarânî انعاه.

klage entgegen, die der Chalif Muʿâwija schon bei Lebzeiten[1] von seiner Gemahlin Fâchita[2] anstimmen lässt:[3]

ألا أَبْكيه ألا أَبكيه   ألا كلّ الفتى فيه

Im Hezeǵ-Rhythmus, der neben dem Reǵez die früheste Disciplinirung des Saǵʿ darstellt, formte sich ganz unbeabsichtigt die Saǵʿ-Todtenklage.[4] Das Hezeǵ ist eine beliebte Form der alten Volksdichtung. Wir kennen auch einige Brautgesänge aus Medina in diesem Metrum.[5]

II.

Wie bei den oben angeführten Beispielen bereits angedeutet wurde, bewahrt die Trauer-Ḳaṣîde auch in ihrer entwickelten Ausbildung manche formale und materielle Eigenthümlichkeit der Urformen, aus denen sie herausgewachsen ist: der Saǵʿ-Rufe.

Am augenfälligsten ist die für die Ḳaṣîde ebenso wie die Nijâḥa charakteristische, ihrem Ursprunge nach auf leidenschaftliche

---

[1] Marṯija bei Lebzeiten Ag. xxi 146, 20.

[2] Bint Ḳaraẓa, vgl. Muʿammarûn 91, 5 v. u. und Note dazu.

[3] Kâmil 784 ult.

[4] Vgl. den alten Trauergesang des Ḏu-l-Iṣbaʿ um seinen Stamm. Aǵ. iii 10.

[5] Usd al-ǵâba v 623 wird beim Brautzug von den Mädchen folgendes Lied gesungen:

أتيناكُم اتيناكـــم   فحيّونا نُحَيّيكـــم
لولا الذهب الاحمـــرُ ما حَلّت بِواديكم

Der Prophet setzt spöttisch noch folgende Zeile hinzu:

لاولا الحنطة السَّمْرا * ء ما سَمِنّ عَذاريكم

Ein anderes ähnliches Lied, Ibn al-Faḳîh 53, 18 ff.:

تَغَنَّيْنَ تَغَنَّيْنَ   فلِلّهْوِ خُلِقْتُنَّ

Auch dazu wird eine spöttische Ergänzung von ʿOmar angeführt:

كذبْتُنَّ كذبْتُنَّ   فاخزى الله شيطانا   رمى هذا البِكْرَ

Gelegentlich möchte ich auf ein altes Hochzeitsgedicht in anderem Metrum (verkürztes Mutaḳârib, Freytag, *Verskunst* 452) hinweisen, Ṭabarânî, al-Muʿǵam al-ṣaǵîr (Dehli, lith. 1312) 69, LA. s. v. بجبج, iii 230:

وأهْدَى لنا أكْبُشًا * تُبَجْبِجُ فى المِرْبَدِ
وزَوْجُكِ فى النادى * ويَعْلَم ما فى غَدِ

Bräuche[1] sich gründende Formel *lâ tab'ad.*[2] ‚Ziehe denn fort, aber Gott möge dich nicht entfernen.'[3] ‚Möge Śanfara nicht fern sein und seine eiserne Waffe und sein Sturmlauf mit ununterbrochenem Schritt.'[4] Keinen Sinn hat der Ausruf im Klagegedicht der Lejlâ um Tauba: ‚Möge dich Gott nicht fern sein lassen lebend und todt (حيّا وميّتا)'; derselbe ist auch schon von den alten Ueberlieferern als Corruptel erkannt.[5]

In formaler Beziehung kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass der durch alle Halbverse durchgehende Gemeinreim nicht nur in Reǵez-Martijas festgehalten wird, sondern auch bei solchen Metra, bei denen sonst der Gemeinreim nicht angewandt zu werden pflegt.[6] Zu solcher Anlehnung an das ursprüngliche Saǵ'

[1] Vom Indianerstamm der Delawaren wird berichtet: ‚Les pleureuses tiraient de toutes leurs forces sur le corps en disant: Lève-toi! Reviens parmi nous! Ne nous quitte pas! Ne nous abandonne pas!' LAETITIA CONARD, ‚Les idées des Algonquins sur l'autre vie' (*Revue de l'Histoire des Religions* XLII 23). Von den Oromonen berichtet PAULITSCHKE: ‚Dem Aufbruch mit der Leiche vom Sterbelager gehen Proteste der Angehörigen voraus, sich vom Leichnam nicht trennen zu wollen, die an Heftigkeit der Bewegung das Möglichste leisten' (*Ethnographie Nordost-afrikas*, 55). Dahin gehört wohl auch noch die von al-'Abdarî im Madchal III 18 oben erwähnte Sitte, dass die Frauen (es ist wohl von Aegypten die Rede) die zur Vollziehung ihres Geschäftes im Trauerhause erscheinende Leichenwäscherin mit Schmähungen und Schlägen empfangen, als ob sie sie zu verhindern suchten, ihre Aufgabe zu erfüllen. Dies ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Angehörigen vom Todten nicht trennen wollen.

[2] NÖLDEKE, ‚Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber' 152, *Muh. Stud.* I 25. Zur grammatischen Form vgl. Aǵ. XIX 160, 15. Reflexionen über diesen Klageruf in einem Gedicht bei Abû Zejd, Nawâdir 23, 9 ff. Eine weiter ausgebildete Form: ... لا يُبْعد الله منّا قُرْبَ Usd al-ǵâba V 556, 11, womit auch die Wendung zusammenhängt قرّبك الله (an einen Todten gerichtet, Aǵ. III 147, 18), die in diesem Falle von dem gleichlautenden Gruss an Lebendige (حيّاك الله وقرّبك oder وقرّب دارك Aǵ. I 77, 1, vgl. die Verwünschung لا حيّاك الله ولا قرّب دارك *ibid.* XVIII 143, 15) zu unterscheiden ist. — In moderner Todtenklage: ‚Zieh nicht so eilig von dannen' DALMAN. قُمْ حَوِّل ‚steh auf, kehre um' (aus der Sammlung E. LITTMANNS).

[3] Chansâ 33 penult. [4] Ta'abbaṭa šarran, Aǵ. XXI 138, 9.

[5] Aǵ. X 78, oben.

[6] z. B. im Sarî'-Gedicht der Hind bint 'Otba, Anîs al-ǵulasâ (Bejrût)[1] 179, 10; in einem Madîd-Gedicht, Ḥam. 414, sowie im grossen Hezeǵ-Gedicht, Hud. nr. 74 durch 55 Zeilen; vgl. Ibn Hišâm 538, 10—13.

gehört auch die Erscheinung, dass vorwiegend in Trauergedichten das überaus häufige Vorkommen von sogenannten Musammaṭ-Zeilen,[1] d. h. die Anwendung von inneren Reimgruppen (gewöhnlich durch Status-constructus-Verbindungen mit فَعّال-Nomina gebildet) beobachtet werden kann; diese inneren Reime erstrecken sich oft auf mehrere Zeilen hintereinander.[2] Dies Tasmîṭ im Trauergedichte, das von hier aus — wie so manche andere Eigenthümlichkeit der Marṯija[3] — in die Madîḥ-Ḳaṣîde eingedrungen ist,[4] ist eine Nachwirkung des Saǵʿ der alten Klagerufe. Ihr Vorkommen in solchen, zum Theil sehr alten Dichtungen muss bei der Beantwortung der Frage nach dem Alter dieser Kunstform[5] vorwiegend in Betracht gezogen werden.

Wie in den Saǵʿ-Klagen[6] wird ferner auch in den Trauergedichten der Name des Betrauerten gerne wiederholt angerufen, oder im allgemeinen wiederholt genannt. Völlig an eine alte Saǵʿ-Nijâḥa erinnert z. B. die Klage der Umm-Salima um ihren in der Schlacht gefallenen Bruder al-Walîd b. al-Walîd al-Machzûmî, Bruder des Châlid b. al-Walîd:[7]

ابكى الوليد بن الوليد بن المغيرة * ابكى الوليد بن الوليد اخا العشيرة

Wenn man die in der Anmerkung gegebenen Beispiele[8] betrachtet,

---

[1] Mehren, *Rhetorik der Araber* 169.

[2] Beispiele in Śawâʿir ed. Bejrût I 84, 4—85, 1. 2; 99, 3—6; Anîs al-ǵulasâʾ 2, 2—5; 27, 3; 43, 1—4; 83, 9—11—84, 1. 2 (5 Zeilen nach einander); Huḏ. 15, 3—5. Dazu gehört auch in einem Trauergedicht der Lejlâ Aġ. x 78, 19

من كلّ صافية صرف وقافية * مثل السنان

[3] Vgl. Jacob, *Beduinenleben*², 56. 204.

[4] Muf. 1, 13 ff. vgl. Zuh. 3, 31. 39 (تقّى نُقِىّ), Imrlḳ. 34, 8; 35, 7. Huḏ. 79, 3. Ḥam. 614 v. 6.

[5] Vgl. M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht* I 111. Von den Beispielen, die im Maʿâhid al-tanṣîṣ (Kairo 1316) II 100 für solche innere Reime angeführt werden, ist das älteste von Ḏu-l-rumma.

[6] Eine ähnliche Erscheinung findet J. K. Zenner auch in der Todtenklage Davids auf Saul und Jonathan, II Sam. 1, 19—27. (*Biblische Studien,* herausgegeben von Bardenhewer VI 67; 74 Anm.).

[7] So überliefert bei Ṭabarânî, al-Muʿǵam al-ṣaġîr 206 unten; anderer Text Usd al-ġâba V, 93.

[8] In der dreigliedrigen Reǵez-Klage über den Tod des ʿÂmir b. Ṭufejl wird der Name ʿÂmir dreimal gerufen, Aġ. xv 139, 4; in den drei Zeilen einer Martija

wird man die Charakteristik einer Trauerklage bei Abu-l-ʿAtâhija verstehen: وَلْوَلَتْ باسمك النساء الرواثى ‚Deinen Namen rufen wehklagend die Klagefrauen.'[1] Jaḥjâ b. Châlid al-Barmakî sagt in seinem poetischen Gnadengesuche an Hârûn al-rasîd, indem er von seinem bevorstehenden Tode spricht: ‚Und Klagefrauen wehklagen um mich in finsterer Nacht mit meinen Kunja-Namen (d. h. indem sie wiederholt diese Namen rufen)'.[2]

Auf ähnlichen Ursprung wird wohl auch die wiederholte Namenanrufung in den Hiǵâ-Gedichten[3] zurückzuführen sein, insofern es auch in den alten Ḳâfija-Flüchen, aus denen das Hiǵâ sich entwickelt hat, auf die ausdrückliche Nennung der durch die Verwünschung zu treffenden Person ankam.

Eine der hervorstechendsten formalen Eigenthümlichkeiten der Saǵʿ-Klage ist die wörtliche Wiederholung desselben Saǵʿ-Gliedes, wie in Nr. 4 und 5 der oben mitgetheilten Proben. Dieselbe Eigenthümlichkeit ist auch häufig in den Trauergedichten zutage getreten.[4]

Es ist eine charakteristische Figur in diesen Gedichten, in den Anfängen aufeinanderfolgender Verszeilen dieselben Phrasen zu gebrauchen, nicht nur einzelne Worte[5] (wie z. B. am häufigsten die

des Durejd b. al-Ṣimma, Aǵ. IX 9, 4 ff. wird der betrauerte Châlid siebenmal angerufen:

يا خالدا خالد الايسار والنّادى وخالد الربيع أُذْهِبَتْ بِصُــــــرّاد
وخالد القول والفعل المعيشربه وخالد الحرب اذ غَضَتْ بـــأوراد
وخالد الركب اذ جدّ السفار بهم وخالد الحىّ لمّا ضُنَّ بالـــــزاد

Vgl. noch einige Beispiele hiefür: Ḥam. 369. 402. 425. 440. 451. 466. 496. Aǵ. x 77, 23; xi 128, 7 ff.; xvi 84, 10. 11.

[1] Abu-l-ʿAtâhija, Dîwân (Bejrût)[1] 60, 6.

[2] Bejhaḳî ed. SCHWALLY 574, 9 ونوادبًا يندبننى تحت الدّجى بكُنائيا.

[3] Vgl. besonders Huḏ. 7. 8. 9. 53. 119. Aus b. Ḥaǵar ed. GEYER 5, 1—5. In einem Hiǵâ des Ǵerîr gegen al-Achṭal wird der Name des Geschmähten (in der Deminutivform أُخَيْطِل ZDMG. LI 264) in vier aufeinanderfolgenden Zeilen fünfmal genannt, Ǵamhara 169, v. 13—16.

[4] Ja selbst das ganze Trauergedicht (freilich nur, wenn es ganz kurz ist) wird mehreremal wörtlich wiederholt: وجعلت تبكى وتردّد هذه الابيات, Aǵ. VII 30, 18.

[5] z. B. Mâlik b. al-Rejb, Ǵamhara 143 v. 18—21. Ibn Ḳajs ruḳḳ. ed. RHODOKANAKIS 41, 8 ff.

Häufung fragender Pronomina und Partikeln:[1] ومَن ... ومن ... ومن), sondern auch ganze Sätze; es gilt in diesen Gedichten als stimmungsvoll, in aufeinanderfolgenden Zeilen identische Halbverse[2] aufzuweisen:

مَنْ را مِثْلَ مَعْدانَ بنِ يَحْيَى * إذا ما النَّسْعُ طالَ على المَطيَّهْ
ومَنْ را مِثْلَ مَعْدانَ بنِ يَحْيَى * اذا هَبَّتْ شآمِيَةٌ عَرِيَّـــــهْ[3]

oder in dem Grabgedicht des Śaddâd ibn al-Aswad über die bei Bedr gefallenen Mekkaner, deren Leichname der Prophet zu Hauf in eine Cisterne werfen liess:[4]

,Was ist alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr (untergegangen) an Sängerinnen und edeln Zechgenossen,[5]
Was ist dir alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Näpfen mit Höckerfett bekränzt[6]
Wie viel ist dir in der Cisterne,[7] der Cisterne von Bedr an grossen Kamelheerden und weidendem Vieh;

---

[1] ʿAnt. 24, 2. 3; Śawâʿir I 46, 3 ff. Auch Abû Nuwâs, der sich in seinen Liedern von den alten Canones möglichst emancipirt, wiederholt in einem Trauergedicht das Fragwort وكَم 13 mal in aufeinanderfolgenden Halbversen und schliesst V. 8 diese fragende Aufzählung mit وكم وكم, Dîwân ed. Iskender Asaf (Kairo 1898) 140. Dazu gehört auch das wiederholte أجارتنا in der Anrede des Imruʾ-ul-Ḳajs beim Grabe am Berge ʿAsîb, Aǵ. VIII, 73 unten. Ein ähnliches Gedicht wird bei ähnlicher Gelegenheit dem Sachr b. ʿAmr zugeschrieben, Mejdânî II 37. In anderen Versionen wird اجارتنا dreimal wiederholt. Später hat man die Stelle für die Grabesstätte des Imruʾ ul-Ḳajs selbst oder des Ṣachr gehalten, Ibn Challikân nr. 794 s. v. Walîd b. Ṭarîf. Bei Abû Hilâl al-ʿAskarî, Maǵmaʿ al-amṯâl (ed. Bombay) 96*bis* oben, wird der Berg als بقرب المدينة bestimmt.

[2] Lebîd, Châl. 19 v. 3. 4; Muf. 17, 2—4; Ḥassân 121, 13—15; Huḏ. 112, 2—6, Ḥuṭ. 67, 18—20; Wright, *Opusc.* 109 oben; 117, 5 ff.; Aǵ. II 181, 8 v. u. ff. Śawâʿir I 92, 3—5; Ḥam. 459; 475; Kâmil 721, 10—13 u. a. m.

[3] L. A. s. v. رأى XIX 3.

[4] Ibn Hiśâm 530, 13—16 فما ذا بالقليب قليب بدر.

[5] d. h. an Leuten, die die Gastfreundschaft und Freigebigkeit pflegten.

[6] Vgl. Note zu Ḥuṭ. 28, 2.

[7] In den folgenden beiden Versen wechselt die Wiederholung mit einem Synonym von قليب ab: وكم لك بالطوىّ طوىّ بدر. Die Verse sind mit wesentlicher Textverschiedenheit bei Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî überliefert, *JRAS.* 1902, 299. 818.

Wie viel ist dir in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Fähnlein (der Weinbuden) und grossen Bewirthungen.'[1]

Diese Eigenthümlichkeit, die von hier aus wegen der Gemeinsamkeit des schildernden Elementes auch in das Nasîb-Gedicht[2] und überhaupt in poetische Stücke eingedrungen ist, in welchen rühmliche[3] oder — wie im Hiǵâ[4] — auch gegentheilige Eigenschaften schildernd aufgezählt werden,[5] und die von der geistlosen Poesie der Décadence als blosse alterthümelnde rhetorische Schönheit auch in anderen Arten der Dichtkunst verwandt worden ist,[6] galt wohl ursprünglich als charakteristisches Zeichen der Todtenklage. Durch ihre Anwendung beabsichtigte man mit der entwickelten Trauerpoesie den Eindruck der alten Nijâḥa hervorzurufen,[7] während sonst die Wiederholung desselben Elementes in dem Gedicht als sehr hässlich gemieden wurde.[8] Man kann in diesen Gedichten sehr leicht Gestaltungen beobachten, in welchen die soeben erwähnten Wiederholungen den Uebergang von der Nijâḥa zur Marṯija sehr klar veranschaulichen.[9] Andererseits erscheint die Wiederholung zuweilen nur noch als verkümmerte Formalität; wenn z. B. die wiederholten Elemente nicht unmittelbar hintereinander folgen, sondern, wie in der dreimaligen

---

[1] Vgl. Note zu Ḥuṭ. 16, 18.

[2] Nâb. 7, 22—24; Imrlḳ. 63, 4. 5. 7. ʿOmar b. abî Rabîʿa (ed. Kairo) 34, 3 v. u. ff. Aġ. VIII 144, 17 ff.

[3] Ṭar. 5, 51—52; Muf. 23, 33—36; Ḥassân 100, 15—18, Huḏ. 155, 5—7.

[4] Aġ. IX 9, 23.

[5] Einen anderen Ursprung hat die Wiederholung der Halbverse in volksthümlichen religiösen Madîḥ-Gedichten und Busslitaneien (istiġfâr), wie z. B. bei BOURIANT, *Chansons populaires* 78; 143. Hier sind die Wiederholungen versificirte Nachahmungen derselben Eigenthümlichkeit in der Prosa-Litanei.

[6] Auf diesem Gebiet kann als das äusserste angeführt werden, dass Ibn Ḳajjim al Ǵauzija in seinem trockenen dogmatischen Lehrgedicht Nûnijja zur Erhöhung der Wirkung seiner Polemik diese figura repetitionis anwendet; vgl. das bei Âlûsî, Ǵalâ al-ʿajnejn fî muḥâkamat al-Aḥmadejn (Bûlâḳ 1298) 256 mitgetheilte Stück.

[7] Ein Beduine motivirte die Thatsache, dass die Marâṯî die gelungensten ihrer Dichtungen sind, damit, dass sie ‚diese Gedichte sprechen, während ihre Lebern von Gluth verzehrt werden' لانّا نقول واكبادنا تحترق Ǵâḥiẓ, Bajân II, 36, 10.

[8] Bejhaḳî ed. SCHWALLY, 463.

[9] z. B. Aġ. VII 30, 15.

Wiederholung des Halbverses: والدهر لا يبقى على حدثانه in einer berühmten Trauerḳaṣîde des Abû D̲u'ejb, durch viele Zeilen von einander getrennt sind.[1] In dieser vom Ursprung am weitesten entfernten Form kommt dies äusserliche Residuum der alten Nijâḥa nur noch in völlig verblasster Weise zur Erscheinung.

Abû Nuwâs, der die überlebten Eigenthümlichkeiten der altarabischen Poesie gerne zum Gegenstand des Spottes machte,[2] hat in einem seiner Muǵûn-Gedichte auch solche Wiederholungen parodirt,[3] die man in den den alten Marâṯî-Gedichten nacheifernden neueren Trauerḳaṣîden immer anzubringen strebte.[4] Ṣafî al-dîn al-Ḥillî hat in seinem Trauergedicht auf den Tod des Mamlukensultans al-Melik al-nâṣir Muḥammed b. Ḳilâwûn (st. 742) sieben Strophen, die hintereinander mit dem Wörtchen ولا resp. ولم beginnen, andere sieben mit dem Anfang فتى.[5] Sein jüngerer Zeitgenosse Zejn al-dîn ʿOmar b. Muẓaffar al-Wardî bekundet dieselbe Eigenthümlichkeit in einer Marṯija, die zu seinen frühesten Gedichten gehört.[6] Ausser anderen üblichen Wiederholungen beginnt er vier aufeinanderfolgende Zeilen dieses einem Bedr al-dîn gewidmeten Trauergedichtes mit den Anrufungen:

أبدر الدين عزّ عليك صبرى .... أبدر الدين كيف هجرت اهلا ...
أبدر الدين هل تُفْدَى بمال .... أبدر الدين كنتَ أخا وَفِيّا ...

Dieselbe Figur wird endlich gegebenen Falles auch in der auf volksthümliche Wirkungen berechneten Litteratur der arabischen Heldenromane angewandt. So bot z. B. die Sîrat ʿAntar sehr oft Gelegen-

---

[1] Ǵamhara 129 v. 11; 131 v. 5; 132 v. 4.

[2] *Abhandl. zur arab. Philologie*, I 145, Anm. 2.

[3] Al-fakâhat wal-îtinâs fî muǵûn Abî Nuwâs (Kairo 1316) 54. Der Inhalt dieses Heftes ist aus dem grossen Abû Nuwâs-Werk des Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (Berlin, Ahlwardt 7532, vgl. *GGA.* 1899, 456) entlehnt.

[4] Eine Parodie solcher Wiederholungen finde ich auch in dem Gedicht bei Abu-l-Muṭahhar al-Azdî ed. Mez 110, unten, obwohl dies Gedicht keine Marṯija ist.

[5] Dîwân des Ṣ. al-dîn al-Ḥillî (Damaskus 1297) 262—263.

[6] Dîwân in einem Stambul 1300 von der Ǵawâ'ib-Druckerei herausgegebenen Sammelbande (Dîwân des Wardî, 131—341 Poesie und rhetorische Prosa) 261, v. 12—15.

heit zur Production von Trauergesängen. So oft einer der vielen Recken auf dem Schlachtfelde fällt, oder geliebte Personen hingerafft werden, umstehen die Ueberlebenden ihren Leichnam und recitiren Trauergesänge, die, im Sinne der Absicht dieser Erzählung, bei aller Volksthümlichkeit, berufen sind, den Eindruck des Alterthümlichen hervorzurufen. Und dabei kehrt immerfort die charakteristische Eigenthümlichkeit der gehäuften Wiederholung einzelner Verstheile wieder. Das Trauerlied des ʿAbsitenhäuptlings Ḳajs b. Zuhejr auf seine Mutter Tumâḍir beginnt jede der fünf ersten Verszeilen mit der Formel: ألا يا عينِ . . . (ed. Śâhîn ix 197); in der Marṯija des ʿAntar über seinen Sohn Ġaṣûb (*ibid.* xxvi 110) beginnen drei aufeinanderfolgende Zeilen mit dem Rufe وبَعْدَ غصوبٍ مَن .. und noch augenfälliger tritt diese Eigenthümlichkeit hervor in dem Trauergedicht des Helden über den Tod seines anderen Sohnes Ġaḍbân (xxv 77—79). Neun Zeilen beginnen hintereinander mit dem Rufe آهِ عليك ...; dann folgen acht mit dem Rufe: أيا عَبْلَ نوحى ..., dann eine Gruppe von vier Zeilen mit dem Anfang رجوتُك يا غضبان und dann noch fünf aufeinanderfolgende Versanfänge mit: أيا ولدى.

Auf dies Moment der Trauerpoesie hat ʿAlî al-Murtaḍâ ʿAlam al-hudâ in einem Abschnitt seiner Ġurar al-fawâʾid, wo er die Figura repetitionis im Koran und in der alten Poesie behandelt, geachtet. Da die lithographische Ausgabe (Teheran 1772) dieses in philologischer und theologischer Beziehung reichhaltigen Werkes nicht viel zugänglicher ist als es die Handschriften desselben sind, wird es nicht überflüssig sein, wenn ich die betreffende Stelle im Text hieher setze:[1]

وهذا كثير من كلام العرب واشعارهم قال مهلهل بن ربيعة يرثى اخاه كليبا

على أن ليس عَدْلًا مِن كُلَيْبٍ اذا طُرِدَ اليتيمُ[2] من الجَــزُورِ
على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ اذا ما ضِيمَ جيرانُ المُجِيــرِ

[1] Ġurar al-fawâʾid wa durar-al-ḳalâʾid 84.
[2] Var. اللئيم.

على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ — اذا رَجَفَ العِضاهُ مِن الدَّبورِ
على أن ليس عَدْلًا[1] من كُلَيْبٍ — اذا خَرَجَتْ[2] مُخَبَّأَةُ الخُدورِ
على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ — اذا ما أُعْلِنَتْ نَجْوَى الأُمورِ
على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ — اذا خِيفَ المَخُوفُ مِن الثُّغورِ
على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ — غَداةَ تَلاتِلِ[3] الأَمْرِ الكَبيرِ
على أن ليس عَدْلًا من كُلَيْبٍ — اذا ما خار جارُ المُسْتَجيرِ

وقالت ليلى الاخيلية ترثى توبة بن الحُمَيِّر

لنِعْمَ الفَتَى يا تَوْبَ كُنْتَ اذا الْتَقَتْ — صدورُ العوالى واستشالِ الأسافِلُ
ونعم الفتى يا توب كنتَ ولم تكن — لِتُسْبَقَ يومًا كنتَ فيه تُجاوِلُ
ونعم الفتى يا توب كنت لخائفٍ — اتاك لِكَى يُحْمَى ونِعْمَ المُجامِلُ
ونعم الفتى يا توب جارًا وصاحبا — ونعم الفتى يا توب حين تُناضِلُ[4]
ونعم الفتى يا توب كنتَ مقدَّما — على الخيل تمضيها ونعم المُنازِلُ
لعمرى لأَنت المرء ابكى لفَقْدِهِ — بجِدٍّ ولو لامَتْ عليه العَوازِلُ
لعمرى لأَنت المرء ابكى لفقده — ولو لام فيه ناقصُ الرّأى جاهِلُ
لعمرى لأنت المرء ابكى لفقده — اذا كثُرَتْ بالمُلْجِمين التّلاتِلُ
أَبَى لك ذمَّ النّاسِ يا توب كلّما — ذُكِرَتْ أمورٌ مُحْكَماتٌ كوامِلُ
أَبَى لك ذمَّ النّاسِ يا توب كلّما — ذُكِرَتْ سَماحٌ حين تأوِى الأرامِلُ
فلا يُبْعِدَنْكَ اللهُ يا توب إنّما — لقيتَ حِمامَ الموتِ والموتُ عاجِلُ
ولا يُبْعِدَنْكَ اللهُ يا توب إنّما — كذاك المنايا عاجِلاتٌ وآجِلُ
ولا يبعدنك اللهُ يا توب والْتَقَتْ — عليك الغَوادى المُدْجِناتُ الهواطِلُ

فخرجت فى هذه الابيات من تكرار الى تكرار لاختلاف المعانى التى عدّدْتُها[5] على نحو ما ذكرناها وقال الحارث [بن] عبّاد[6]

قَرِّبا مَرْبَطَ النعامةِ منّى — لَقِحَتْ حَرْبُ وائلٍ عن حِيالِ

---

[1] Aġ. IV 147, 4 v. u. يوفى.
[2] Aġ. برزت.
[3] var. بلابل.
[4] Margo: و يكثر تشهيدى له لا أوائلُ.
[5] var. عددناها.
[6] Aġ. IV 150, 2 (Delect. 44, 1); in dem dort mitgetheilten Text findet sich die hier dargestellte Wiederholung nicht.

ثم قُرّر قوله * قرّبا مربط النعامة منّى * فى ابيات كثيرة من القصيدة للمعنى الذى ذكرناه ، وقالت ابنة عمّ النعمان[1] بن بشير ترثى زوجها

وحدّثنى اصحابُه أنّ مالكـــــا   أقامَ ونادَى صَحْبُهُ برَحيـــــلِ
وحدّثنى اصحابه أنّ مالكـــــا   ضَروبٌ بنَصْلِ السّيف غَيْرُ نَكولِ
وحدّثنى اصحابه أنّ مالكـــــا   جوادٌ بما فى الرَّحْلِ[2] غَيْرُ بَخيلِ
وحدّثنى اصحابه أنّ مالكـــــا   خفيفٌ على الحُدّاث غيرُ ثَقيلِ
وحدّثنى اصحابه أنّ مالكـــــا   صَرومٌ[3] كماضى الشَّفْرتَيْنِ صَقيلِ

وهذا المعنى اكثر مِن أن نُحصيه

III.

Das Amt der Todtenklage war mit dem Begräbniss nicht abgeschlossen. Ganz ebenso wie noch heute,[4] hat man auch in alter Zeit nach dem Begräbniss eine Trauerperiode eingehalten, während welcher Zeit die Todtenklage vor den versammelten Trauergästen fortgesetzt wurde. Geschichtlich völlig werthlos ist freilich die in der Sîrat ʿAntar erhaltene Mittheilung, nach welcher der Held dieses über vorislamische Verhältnisse berichtenden Romans nach dem Tode seines Vaters einige Zeit in einem eigenen Trauerhause, bejt al-aḥzân[5] die Trauerbräuche übt und die Beileidsbesuche der Freunde

---

[1] = عمرة بنت نعمان.

[2] Text: الرِّحْل.

[3] Text: ضروم, marg. ضروب.

[4] z. B. in Mekka unter dem Namen ʿUdda, SNOUCK HURGRONJE, Mekka II 194 ff. Aus Syrien, DALMAN, *Palästin. Dîwân* wird die Benennung solcher Klageversammlung als meʿâda angegeben; der dabei gesungene Trauergesang maʿîd (nach Ergänzung und Berichtigung: miʿʿedijje, plur. miʿʿedijjât). Für Aegypten findet man eine lebendige Beschreibung solcher Versammlungen (ḥidâd) im Anhang des europäischen Reiseberichtes von Aḥmed Zekî 475—483. Das Ḥidâd wird 40 Tage lang, ausser den drei ersten Tagen nach dem Todesfall, jeden Donnerstag geübt.

[5] Dass dies bejt al-aḥzân ein Element der Volkserzählerphantasie ist, wird auch daraus ersichtlich, dass man ihm auch in Taus. eine N. (Bûlâk 1279) II 32, 13; 51, 19 (in der Erzählung von König Śahramân und seinem Sohn Ḳamar al-zamân) eine Stelle gegeben hat; es ist aus der Art der Verwendung dieser Einrichtung ersichtlich, dass der Erzähler keinen rechten Begriff davon hatte, was man sich

empfängt.[1] Es ist nicht anzunehmen, dass für solche Todtenklage eine festgesetzte Frist bestimmt war. In älterer Zeit (Lebîd 21, 6), sowie auch in späteren Berichten ist zuweilen von einem ganzen Jahr die Rede, während welcher Zeit zunächst die nächsten Frauen die Todtenklage um den Verstorbenen übten, wobei sich die Gewohnheit entwickelte, dass Nachbarinnen und gute Freundinnen den klagenden Frauen in diesem Beruf behilflich waren. Für die Beanspruchung dieser Mithilfe familienfremder Frauen bei der Todtenklage hatte man den Terminus إسعاد.[2] Muhammed verbietet den Frauen, diesen Act der freundschaftlichen Theilnahme zu üben:[3] لا إسعادَ ولا عَقْرَ فى الاسلام. Man dürfe niemand in der sündhaften Handlung der Nijâḥa[4] unterstützen. Aber wir werden gleich sehen, dass ein solches Ḥadîṯ nur die Ansicht der puristischen Vertreter des Islam reflectirt, und dass es nicht an Bestrebungen gefehlt hat, diese alten Bräuche im Sinne der islamischen Lehre zu legitimiren.

Aus vorislamischen Einrichtungen[5] hat sich, trotz aller Proteste, der auch in der ersten Zeit des Islam allgemein übliche Brauch erhalten, das Andenken theuerer Verstorbener noch einige Zeit nach

---

darunter zu denken habe: أمر ببناء قبرين فى بيت وسمّاه بيت الاحزان وكتب على القبرين اسى ولديه.

[1] Bejt al-aḥzân wird auch die Stadt genannt, in der Jacob wohnte, als er um den Verlust des Josef trauerte; Ḳazwînî ed. Wüstenfeld ii, 104.

[2] Die Construction ist: أسعدوا فلانة على فلان: man hat die Frau N. als Aushelferin (bei der Trauerklage) um N. eingeladen. Usd al-ġâba v, 590, 4: قالت امرأة من النسوة ما هذا المعروف الذى لا ينبغى لنا أن نعصيك فيه قال لا تَنُحْنَ قلت يا نبىّ الله ان بنى فلان قد اسعدونى على عمّى ولا بدّ لى من قضائهنّ فأبى علىّ فلم أنْعَ بعدُ فى قضائهنّ ولا فى غيره Vgl. eine andere Version bei Nasâ'î, citirt im Madchal des ʿAbdarî iii 7.

[3] S. die ausführliche Erklärung in Nihâja s. v. سعد ii 161 und erweitert in LA. s. v. iv 201. Vgl. noch den Dichter des v. Jahrhunderts Ibn Ḥamdîs (st. 527) ed. Schiaparelli 330 v. 16 beim Tode seines Vaters:

ونُحْتُ كثَكْلَى على ماجد * ولا مُسْعِدٌ لى سوى القافيه.

Der Dichter befindet sich in weiter Ferne von der Heimath.

[4] *Muh. Stud.* i 251.

[5] Wellhausen, *Heidenthum*[1] 160, 31.

dem Begräbniss[1] in eigenen Trauerversammlungen (hebr. mispêd) zu ehren, wobei auch Trauermahlzeiten (waḍîma)[2] stattfanden und die Todtenklage noch einige Zeit fortgesetzt wurde. Solche Trauerversammlungen nannte man *manâḥa,* plur. *manâjiḥ,*[3] oder *ma'tam* plur. *ma'âtim.*[4]

Nach dem Tode Ḥasans hielten die hâšimitischen Frauen noch einen Monat lang Klageversammlungen ab.[5] Am Anfang der ʿAbbâsidenzeit veranstaltet die Mutter eines ʿAbd al-Maǵîd mit den Schwestern und Sclavinnen des Verstorbenen eine Trauerversammlung, in welcher die Frauen wiederholt Weherufe ertönen lassen.[6] Wenn in dem Bericht darüber gesagt wird, dass ‚sie die erste war, die diesen Brauch im Islam geübt hat', so kann man dieser Bemerkung keinen Glauben schenken, da die Traditionarier ganz unbedenklich berichten, dass der Prophet seiner Gattin Umm-Salima die Erlaubniss ertheilte, an einem ma'tam theilzunehmen, das die Machzûm-Frauen zur Betrauerung ihres Stammgenossen Walîd b. Walîd abhielten.[7] Dies deutet darauf, dass die Sitte, trotzdem sie

[1] Aus einem Verse des Zejd al-chejl (bei Abû Zejd, Nawâdir 80, 7) könnte man folgern, dass solche Klageversammlungen sich jährlich wiederholten: أفى كلّ عام مأتم تجمعونه.

[2] Vgl. Glosse zu Ibn Hišâm 796, 16 (ed. WÜSTENFELD II 184).

[3] Aǵ. VIII, 104, 14 حنين المنايح.

[4] Ein Ma'tam beim Grabe, Ḥuṣajn b. al-Ḥumâm Muf. 13, 28, wo jedoch auch die das Begräbniss begleitende Todtenklage gemeint sein kann. Al-Aʿšâ redet vom ‚ma'tam schwarzgekleideter Frauen, die für die Todtenklage Trauer anlegen' (Jâkût IV 425, 19). Davon bekam das Wort ma'tam sehr früh die allgemeine Bedeutung: Frauenversammlung ohne Rücksicht auf den Zweck der Zusammenkunft; z. B. Tamîm b. Mukbil, Ǵamhara 162, v. 3. Um solchem Missverständniss zu entgehen, will Ibn Kutejba (Adab al-kâtib ed. GRÜNERT 24, 6 ff.) die Trauerversammlungen lieber *manâḥa* nennen lassen. Eine andere Verallgemeinerung des Wortes ma'tam ist seine Anwendung auf die Trauer, auch wenn sie sich nicht in Versammlungen kundgibt (WRIGHT, *Opusc. arab.* 115, 11, ʿIkd. III 85 ult.).

[5] Ṭab. III 2333: اقام نساء بنى هاشم النّوح.

[6] Aǵ. XVII 14 unten: وأقامت مع اخوات عبد المجيد وجواريه مأتما عليه وقامت تصيح واى ويه واى ويه فيقال انّها اوّل من فعل ذلك وقاله فى الاسلام.

[7] Ṭabarânî, al-Muʿǵam al-ṣaǵîr, 206: انّها (امّ سلمة) قالت يا رسول الله ان نساء بنى مخزوم قد أقمن مأتمهنّ على الوليد بن الوليد بن المغيرة فاذن لها فقالت وهى تبكيه الخ; vgl. oben S. 313.

mit ihrem Ursprung im Heidenthum wurzelte und aus diesem Gesichtspunkt manchen religiösen Anfechtungen ausgesetzt war, in den ersten Generationen des Islam, also sicher auch vor der abbasidischen Zeit, geübt wurde und dass den Puritanern, die sie missbilligten, die Autorität des Propheten entgegengestellt wurde. Auch wenn der bei dem Ma'tam für ʿAbd al-maǵîd mitwirkende Dichter Ibn Munâḏir sein Trauergedicht über den Verstorbenen mit den Worten beginnt: Fürwahr, ich will ein Ma'tam abhalten لأقيمنّ مأتما,[1] so zeigt dieser Ausdruck,[2] dass damit die Sitte als eine allgemein übliche, seit

---

[1] Ḥam. 271, 1: تُقيم المأتم الاعلى vgl. Aġ. xvi 49, 16: فأقام عليه المناحة سبعا; Ǵâḥiẓ, Buchalâ 124, 3. اهل المأتم قد أقمن المناحة. Dies قام iv (vgl. Kâmil 74, 8. 9) drückt den ceremoniellen Charakter der Uebung aus; vgl. أقام الصلاة. — أقيموا الركوع والسجود, Baġawî, Maṣâbîḥ i 44; dann im allgemeinen: eine formelle Pflicht erfüllen; z. B. in einem Ḥadîṯ bei Damîrî (s. v. دابّة) ii 403: لقد انزل الله علىّ عشر آيات من أقامهنّ دخل الجنّة ...... قال النحّاس معنى أقامهنّ عمل بهنّ ولم يخالف ما فيهنّ كما يقال فلان يقوم بعمله.

[2] Für den formalen Charakter der Zusammenkünfte dient später auch das Wort عَقْد, z. B. bei Bedîʿ al-zamân al-Hamadânî (Rasâ'il ed. Stambul 237), wo die Unterlassung aller Trauergebräuche verfügt wird; die Stelle ist auch aus diesem Gesichtspunkte wichtig: أنه لا تُعقَد عليه مناحة ولا يُلْطَم خدّ ولا يُخْمَش وجه ولا يُنْشَر شَعر ولا يمزق ثوب ولا يُشَق جيب ولا يُهال نقع ولا يُرْفَع صوت ولا يُدْعَى ويل ولا يُسَوَّد باب ولا يُخْرَق متاع ولا يُقْلَع غرس ولا يُهْدَم بناء الخ.

Zu den in *Muh. Stud.* i 246 Anm. 2 zusammengestellten Notizen über Trauergebräuche der Araber kann man jetzt auch ʿUmâra al-Jemenî ed. Derenbourg i, 18 hinzunehmen: Zerbrechen der Schwerter und Bogen, Tödtung von Rossen als Trauergebräuche für hochgestellte Personen (Südarabien). Aus Usd al-ġâba (iv 284, 4 ff.) ist ersichtlich, dass man beim Begräbniss eines Feldherrn über seinem Grabe Fahnenstangen zu zerbrechen pflegte. Bei dem des Mâlik b. ʿAbdallâh al-Chaṯʿamî zertrümmerte man deren 40, nach Zahl der Feldzüge, die dieser Heerführer unter den ersten Omajjaden gegen die Griechen mitgemacht hatte. In entsprechender Weise drückt sich die Trauer um gestorbene Gelehrte durch Zertrümmerung der mit ihrer Thätigkeit zusammenhängenden Gegenstände aus. Nach dem Tod des Imâm al-ḥaramejn brach man in der Moschee das Minbar ab, das dieser Gelehrte zu besteigen pflegte (Ibn Challikân nr. 388, Ende) und dankbar trauernde Schüler gaben ihren Gefühlen damit Ausdruck, dass sie auch ihre Tintenfässer und Schreibfedern zerbrachen (Ibn ʿAsâkir, ed. Mehren, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme*, 154, 10). Nach dem gewaltsamen Tode des grossen Traditionariers von Nisabur, Muḥammed b. Jaḥjâ al-Ḏuhlî (st. 267) wurden die Tintenfässer der Scholaren durch drei Jahre verborgen gehalten (خُبيت المحابر) bis wieder ein ebenbürtiger Lehrer sich an

alter Zeit unter bestimmten Gebräuchen stattfindende Feier vorausgesetzt wird.

Sowie über jene Gebräuche, welche die beim Begräbniss selbst stattfindende Todtenklage begleiteten,[1] so haben wir aus alter Zeit auch über die Bräuche bei diesen Ma'âtim keine speciellen Nachrichten. Aus sehr später Zeit begegnet uns wiederholt die Angabe, dass man bei solchen Trauerfeiern das Haupt entblösste.[2] Es kann nicht behauptet werden, dass dies arabische Sitte sei; sie wird wohl in der Volkssitte jener muhammedanischen Völkerschaften begründet sein, von denen ein solcher Brauch berichtet wird. Er wird z. B. aus dem IV. Jahrh. d. H. von den dejlemitischen Muhammeda-

---

ihre Spitze stellen konnte (Ḏahabî, Taḏkirat al-ḥuffâẓ, ed. Haidarâbâd, II s. v.). — Ueber dem Grab gewöhnlicher Leute wurden alltägliche Gebrauchsgegenstände zerbrochen (Ǵâḥiẓ, Buchalâ, 54, 8). — Unter einen andern Gesichtspunkt gehört es, dass das Volk in Granada nach dem Begräbniss des hochgeachteten frommen Gelehrten ʿAbd al-Munʿim ibn al-Ġars (st. 599) die Bahre, auf der dessen Leichnam getragen worden war, in Stücke zerbricht, um dieselben unter einander (als Amulette) zu vertheilen: وكسر الناس نعشه وتقسّموه (Ibn Farḥûn, al-Dîbâǵ al-muḏahhab, ed. Fes 1316, 210). Dies scheint specieller Volksbrauch im islamischen Spanien gewesen zu sein. Er wurde nicht allgemein gebilligt. Bei der Beerdigung des Muḥammed ibn Lubâba in Cordova (st. 314) wurden Stimmen laut, dass man sich herandrängen möge, um dem frommen Lebenswandel des Verstorbenen nachzueifern, nicht aber um Spähne von seiner Todtenbahre zu erhaschen: وتزاحم الناس على نعشه وكسروه على عادة العامّة فقال بعضهم تزاحموا على عمله لا على نعشه (Ibn Farḥûn, *l. c.* 230).

[1] Dahin können wir allerdings die Aǵ. II 138, 8; X 58, 3 v. u. überlieferte Nachricht rechnen, nach welcher die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten haben, wenn sie die Absicht hatten, fortan im Wittwenstand zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. — Auch sonst wird die stehend gehaltene Todtenklage als Zeichen erhöhter Trauer hervorgehoben; ich denke an Ibn Ḳajs al-Ruḳajjât 41, 7 (ed. RHODOKANAKIS 190) تُبَكّى رجال بنى عمّها وإخوتُها وحدَها قائمة ,allein (ohne dass ihr jemand beisteht, إسعاد), ,stehend'.

[2] Wie im allgemeinen bei der Züchtigung Modalitäten angewendet zu werden pflegen, die aus den Trauerbräuchen stammen, so wird auch die Abnahme der Kopfbedeckung als Correctionsstrafe (taʿzîr) angewandt. SACHAU, *Muhammedanisches Recht* 849, 4. Als beschämende Strafe wird erwähnt, dass man jemandem den Kopfbund um den Nacken legt. ووضعوا عمامته فى عنقه Musabbiḥî, bei BECKER, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*, I 65, 9, über die Bedeutung s. DOZY, *Dictionnaire des vêtements arabes* 310 f.

nern erzählt; sie entblössen das Haupt bei den Trauerversammlungen; sowohl die Leidtragenden als auch die Condolenzgäste hüllen (statt der regelmässigen Kopfbedeckung) ihre Kleider dicht um Haupt und Bart.[1] Dasselbe ist um dieselbe Zeit in Bagdad, wie es scheint, beim Tode sehr bedeutender Männer üblich. Unter den Trauerkundgebungen um den grossen Theologen Abu-l-Maʿâlî al-Ǵuwejnî (st. 478), den Lehrer des Ġazâlî wird erzählt, dass in der Zeit zwischen seinem Tod und seinem Begräbniss ‚die Kopftücher (al-manâdîl) von den Häuptern abgelegt wurden und dass keiner von den Grossen und Vornehmen gewagt hätte, das Haupt zu bedecken'.[2] Aus dem Jahre 687 erhalten wir die Nachricht aus Aegypten, dass nach dem Tode des Malik al-Ṣâliḥ, des Sohnes des Sulṭân al-Malik al-Manṣûr Ḳilâwûn, dieser mit entblösstem Haupte in seinem Gemach sass, seine Mütze (كلوتة *calote*) lag auf dem Boden, während er selbst schrie und weinte. Auch die Emire und Beamten, die ihm ihr Beileid zu bezeigen kamen, warfen ihre Mützen zur Erde.[3]

Wenn es auch in den oben angeführten Beispielen immer der Familie angehörige Frauen und theilnehmende Freundinnen sind, die die Trauergesänge bei den Ma'âtim anstimmen, so wird sich auch bei diesen Trauerversammlungen schon in alten Zeiten ganz so wie bei der dem Tode unmittelbar folgenden Nijâḥa auch den Miethklagefrauen ein weites Wirkungsgebiet eröffnet haben. Ḏu-l-rumma vergleicht in der Beschreibung eines Karawanenzuges das Heben und Senken der Beine der ziehenden Kamele mit (den Bewegungen der Klagefrauen bei) einem ‚g e m i e t h e t e n Ma'tam', d. h. der ge-

---

[1] Muḳaddasî ed. DE GOEJE, 369, واذا كان لهم مأتم كشفوا رؤسهم واجتمعوا وقد التفّ المعزّى والمعزّى فى الاكسية واداروها على رؤسهم ولحاهم.

[2] Ibn ʿAsâkir ed. MEHREN, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme* etc. (Leiden 1878) 154, 6: ووُضعت المناديل عن الرؤس. Es ist nicht ersichtlich, welche Entblössung (des Hauptes, der Arme?) mit حسر gemeint ist, das als Trauerkundgebung bei der Beerdigung des B a ḳ î b. M a c h l a d (st. 276, Cordova) erwähnt wird; dieser Trauergebrauch wird sehr getadelt وخرّج ابن وضّاح بابًا فى إنكار الحسر على الجنائز Ibn al-Faraḍî, ed. CODERA I 83.

[3] Ibn Ijâs, Ta'rîch Miṣr (ed. Kairo) I 117 unten. Entblössung des Hauptes Zeichen der B e s t ü r z u n g, Geschichte von Sûl ed. SEYBOLD 36, 2; R e u e ibid. 57 ult.

werbsmässigen Klagefrauen, die für eine solche Trauerversammlung gedungen werden und die ihr Handwerk nach allen Regeln der Kunst zu Gesicht und Gehör bringen.[1]

Nach dem Tode von Fürsten scheint man während der ersten Trauertage als erhöhte Trauerkundgebung auch noch die Thore der Residenzstadt geschlossen zu haben. Dies wird wenigstens von der Trauer um den Chalifen al-Ḳâ'im berichtet.[2] Die Bazare wurden bei dem Tode vornehmer Leute geschlossen.[3] Bei Vornehmen und Geringen hat sich aber gleichmässig der Brauch entwickelt, dass die nächsten Leidtragenden während der ersten Trauertage ‚zum Empfang der Condolenz sitzen' الجلوس للعزاء, d. h. solche Besuche ceremoniell empfangen. Die Todtenklage wird mit diesen Condolenzversammlungen combinirt. Während derselben recitiren auch die Dichter ihre Trauerḳaṣîden.[4]

Auch der einige Tage nach dem Begräbniss übliche Besuch des Grabes, an welchem man auch die Klagefrauen theilnehmen lässt, wird mit der Fortsetzung der Todtenklage im Zusammenhang stehen. Am dritten Tag (oder Dienstag) nach der Beerdigung der Bâna,[5] der Geliebten des Dichters Ibn Munâḏir, zogen alle ihre Mädchen zu ihrem Grabe. Der Dichter, der sich ihrem Zuge anschloss, schildert ihn mit den Worten:[6]

‚Heut' ist Dienstag — der dritte Tag der Bâna;
Viel Gazellen sieht man heut' am Kirchhof.'

---

[1] Arâǵîz al-ʿarab ed. Muḥammed Taufîḳ al-Bekrî (Kairo 1313) 9, v. 3. كأنّهنّ مأتمٌ مستأجَر.

[2] *Recueil des textes . . . seldjoucides* ed. Houtsma i 51, 10 ff.

[3] Nach dem Tode einer Enkelin des ʿAlî ist das erste, was der Präfect von Medina anzuordnen hat أن تُرْفَع الاسواق Aġ. xvii 88, 20 ff. — Dasselbe geschah bei dem Tode grosser Gelehrter; bei solchen Fällen ist überaus häufig die Nachricht غُلِقت اكثر الاسواق يوم موته, z. B. Ḏahabî, Taḏkirat al-ḥuffâẓ, ii 275, 12.

[4] Aġ. ix 116, 6.

[5] Der seltene Frauenname بانة kommt in der Form بانا vor in dem Sprichwort bei Burckhardt, *Arabic Proverbs* nr. 146 بين حانا وبانا ضاعت لحانا wo die Form durch das Homoioteleuton gesichert ist.

[6] Aġ. xvii 12, 21 ff.

Erst später, als solche alte Bräuche mit islamischen Anschauungen ausgesöhnt wurden,[1] hat man die Uebung derselben für den Freitag bestimmt,[2] wie sich denn auch in der definitiven Form des جلوس للعزاء, der anfänglich die Opposition der Sunna-Leute hervorgerufen hatte, ein Compromiss muhammedanischer Anschauungen mit alten Bräuchen darstellt. Darüber gedenken wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher zu reden.

IV.

Die arabischen Kritiker haben einen sehr eingreifenden formalen Unterschied zwischen der Marṯija und allen anderen Gattungen der arabischen Śiʿr-Dichtung beobachtet. Während die Ḳaṣîda in allen ihren inhaltlichen Varietäten die constante Eigenthümlichkeit aufweist, dass sie stets vom Nasîb ausgeht, entbehrt das Trauergedicht, dem Anlasse entsprechend, dem es seine Entstehung verdankt, dieser für das Kunstgedicht charakteristischen, man kann sagen, unentbehrlichen Einleitung.

Wenn der Verfasser des Trauergedichtes nicht frischweg auf den Gegenstand der Klage eingeht, sondern sich erst durch eine Einleitung auf diese vorbereitet, sind es in der Regel wenige typische

---

[1] Einen merkwürdigen Typus für die Methode solcher Aussöhnung durch exegetische Kunststücke bietet eben die Wendung, die man dem Ḥadîṯ gab, in welchem ‚das Weinen um den Todten' verpönt wird. انّ الميّت يُعَذَّب ببكاء اهله عليه: ‚Fürwahr, der Todte wird (im Grabe) gepeinigt wegen der Wehklage seiner Angehörigen'. Die Fortdauer der Todtenklage im Brauche der Muhammedaner nöthigte nun die Theologen, der ʿAjiśa eine Interpretation dieses Prophetenwortes anzudichten, nach welcher der Prophet jenen Ausspruch bei Gelegenheit der Todtenklage um eine Jüdin gethan habe; derselbe habe demnach gar nicht allgemeine principielle Bedeutung: ... ما روى ابن عمر عنه صلعم من انّ الميّت يعذّب ببكاء اهله عليه فقضت عائشة عليه بانّه وهم بأخذ الحديث على وجه مرّ رسول الله صلعم على يهوديّة يبكى عليها اهلها فقال انّهم يبكون عليها فانّها تعذّب فى قبرها فظنّ انّ العذاب معلول للبكاء وظنّ الحكم عامّا على كلّ ميّت bei Śâh Welî Allâh al-Dihlawi: al-Inṣâf fî bajân sabab al-ichtilâf (Bombay, lith., 1303) 4.

[2] *Muh. Stud.* I 247.

Formeln, deren er sich zu bedienen pflegt; zumeist die Schilderung der heissen Thränen der durch Weinen und schlaflose Nächte ruinirten Augen (mit dem typischeu قَذَى); zuweilen die Zurückweisung der Tadlerinnen (ʿawâḏil),[1] die sein endloses Jammern nicht richtig finden; seltener sind an dieser Stelle selbsttröstende Betrachtungen über die Vergänglichkeit alles Irdischen.[2] Hingegen wird die Beschäftigung mit Tändeleien geradezu abgelehnt. Man hat zwar die Schilderung der Aṭlâl auch in dieser Art der Dichtung anzubringen versucht,[3] aber in engem Zusammenhang mit dem Gegenstand der Trauer gehalten.[4]

Als Specimen für die ausdrückliche Ablehnung des Nasîb als Einleitung der Trauergedichte möchte ich hinweisen auf das Trauergedicht des ʿUbejdallâh b. Ḳajs al-Ruḳajjât über die in der Schlacht von Ḥarra gefallenen Angehörigen seines Stammes, deren Tod ihm sein Vetter Jezîd b. ʿAlî b. ʿUbejdallâh in einem Briefe (vgl. v. 7) berichtete (Dîwân nr. 40).[5] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Dichter durch den Reim (ـِيَّهْ) dieses Trauergedichtes die Reminiscenz der Todtenklage erwecken wollte.[6]

---

[1] Dafür gebe ich im Anhang dieser Abhandlung (VI) ein Gedicht des Huḏejliten Abû Ḏu'ejb, welches auch als Specimen dafür gelten kann, dass der Dichter über den Ruhm der Betrauerten in v. 3 hinwegkommt und den Inhalt der Marṯija mit der Schilderung der Begräbniss- und Trauergebräuche erschöpft. — Die Anrede an die ʿAwâḏil wird zuweilen an das Ende des Gedichtes gesetzt; dafür ist ein gutes Beispiel das Trauergedicht des Ibn al-Ġarîra al-Nahśalî; am Schlusse desselben (Aġ. x 98, 2—4) werden in drei Verszeilen die Vorwürfe der ‚beiden Tadlerinnen' abgelehnt: أعاذلتيّ.

[2] Abû Zejd, Nawâdir 36, WRIGHT, *Opuscula* 118 ult. Śawâʿir 132.

[3] Śawâʿir 6.

[4] Ibn Hiśâm, 1022, 5, Marṯija des Ḥassân über den Propheten; desgleichen beginnt Temîm b. Muḳbil sein Trauergedicht über ʿOṯmân, aus dem einige Zeilen in dem unten folgenden Text des Ibn Raśîḳ mitgetheilt sind, mit Aṭlâl-Erinnerungen, Jâḳût III 398, 20 ff.

[5] Jetzt, ‚Der Dîwân des ʿUbaid-Allâh ibn Ḳais ar-Ruḳajjât', ed. N. RHODOKANAKIS (Wien 1902) 186. — In v. 1 hat meine Abschrift für das وتركتْ عَيّتَيَه der Ed. RHODOKANAKIS: عَيْلَتَيَه (in der Bedeutung: تبخترَ). — Zu v. 9 vgl. Nâb. (AHLWARDT) 17, 14.

[6] Vgl. denselben Reim in einem kurzen Hezeġ-Trauergedicht, Aġ. xx 102, 17—21, im Trauergedicht der Hind über die Bedrgefallenen, Ibn Hiśâm 537, 7—13.

Nur das Trauergedicht des Durejd b. al-Ṣimma über seinen ermordeten Bruder wird als Ausnahme erwähnt; es beginnt mit Liebesschilderungen. Aber dies Gedicht wurde ein Jahr nach dem Tod des Betrauerten verfasst, als bereits auch die Blutrache für ihn erfüllt war. Darin findet man die psychologische Rechtfertigung dafür, dass Durejd die Trauer um den Bruder mit dem Ausdruck anderer Gefühle vermengen konnte. In der That wird dies Gedicht in der Ǵamhara, in die es aufgenommen ist, unter den Muntaḳajât, nicht aber unter den Marâṯî vorgeführt.[1] Freilich fehlen in der Ǵamhara-Recension des Gedichtes, bei ihrer Vergleichung mit einer anderen Ueberlieferung desselben,[2] zwei mit أعاذلتى resp. mit أعاذل beginnende Zeilen, die dem Gedicht erst recht den Charakter einer Marṯija zu verleihen geeignet sind.

Der ‚ungeschlachte‘ Temîm b. Ubejj ibn Muḳbil geht sogar mit der in den Ḳaṣîden beliebten Formel: ‚Aber lass’ dies‘ von der Trauer um ʿOṯmân b. ʿAffân auf die Schilderung der fortziehenden Geliebten über, ‚die er wegen der Erschlagenen von Ḳurejś nicht vergessen mag‘. Dies eine Beispiel kann uns zeigen, wie wenig echtes Gefühl zuweilen der im Trauergedicht zur Schau getragenen Verzweiflung entspricht. Als dritte Varietät könnte diesen beiden Specimina übrigens ein Beispiel angereiht werden, wo in einem kleinen Reǵez-Trauerlied die Beziehung auf Wein, Weiber und Gesang inmitten der Todtenklage eingeschoben ist.[3]

Ueber diese Eigenthümlichkeit der Marṯija spricht sich der berühmte Poetiker Ibn Raśîḳ aus in seinem Buch al-ʿUmda fî maḥâsin al-śiʿr. Ich gebe das betreffende Stück nach der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, DC. nr. 328, fol. 165ᵇ:

وليس من عادة الشعراء ان يقدّموا قبل الرثاء نسيبا كما يصنعون فى المديح والهجاء قال ابن الكلبىّ وكان علّامةً لا اعرف مرثية فى اوّلها نسيب الّا قصيدة دريد بن الصّمّة

---

[1] Ǵamhara 117. [2] Aǵ. IX 4, 23—24.

[3] Lebîd (ed. Huber-Brockelmann) Fragm. nr. 12 allerdings nur in der Uebersetzung (VV. 6—9); im entsprechenden arabischen Texte scheinen die VV. 7. 8 ausgefallen zu sein.

أَرَثَّ[1] جديدُ الحَبْلِ مِن أُمِّ مَعْبَدِ بِعاقبة وأَخْلفَتْ كُلَّ موعِـــدِ[2]

. . . انّ المتعارف عند اهل اللغة انّه ليس للعرب فى الجاهليّة مرثية اوّلها تشبيب الّا قصيدة دريد وانا اقول انّه الواجب فى الجاهليّة والاسلام والى وقتنا هذا ومن بعده لانّ الآخذ فى الرثاء يجب أن يكون مشغولا عن النسيب بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمُصيبة وانّما تغزّل دريد بعد قتل اخيه بسنَةٍ وحين اخذ بثأره وأدرك طائلته وربّما قال الشاعر فى مقدّمة الرثاء تركتُ كذا وكبرت عن كذا وقد شُغِلْتُ عن كذا وهو فى ذلك كلّه يتغزّل ويصف احوال النساء وكان الكُمَيْت ركّابا لهذه الطريقة فى اكثر شعره[3] فامّا ابن مُقْبِل فمِن جفا أعرابيّتِه رثا عثمان بن عفّان بقصيدة حسنة أتى فيها على ما فى النفس ثم تخلّف فقال

فدَعْ ذا ولكن علّقت حَبْلَ عاشق لاحدى شعاب الحين والقَتْلِ أَرْنَبُ
ولم تُنْسِنى قَتْلى قُرَيْشٍ[4] ظعائنا تَحَمَّلْنَ حتّى كادت الشمس تغربُ
يَطُفْنَ بغِرّيد يُعَلِّلُ ذا الصِّبــــا اذا رام أَرْكوبَ الغُواية أركَـــبُ
من الهِيفِ مِيدانٌ تُرَى نُطَفاتُهـــا بمَهْلِكَةٍ أَخْراصُهُنّ تُذَبْــــذِبُ[5]

والنّسيب فى اوّل القصيدة على مذهب دريد خير ممّا[6] ختم به هذا الجلف على تقدّمه فى الصناعة إلّا أن تكون الرواية ظعائنُ بالرفع

V.

Die Marâṯî-Gedichte waren in der arabischen Philologie vom Anbeginn ein bevorzugter Gegenstand der Ueberlieferung und

[1] Cod. اردت.

[2] Nun folgen noch mehrere Zeilen dieses auch sonsther bekannten Gedichtes.

[3] z. B. in dem Trauergedicht auf Chandaḳ Aġ. XI 47 unten; dieselbe Methode übt er auch in den Hâšimijjât ibid. XV 124, 25 ff.

[4] Cod. قتلى قريشا. Mit unserer Emendation stimmt auch (nach Mittheilung des Herrn Professor B. MORITZ) die Handschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Adab, nr. 456.

[5] Zu dieser Verszeile giebt der Kairiner Gelehrte, al-Sejjid Muḥammed al-Biblâwî folgenden Commentar (briefliche Mittheilung): امرأة هيفاء اى معتدلة القوام يعنى ان الظعائن من النّساء الهيف اى المعتدلات القوام المتماثلة فى مشيها كالغصن الميّاد ولكن هاتيك الظعائن بمكان يهلك فيه من يقصده والأخراص جمع خُرص وهو الحلق.

[6] Cod. خيرهما.

Sammlung. Die Omajjaden, die mit grossem nationalen Eifer die Aufbewahrung der Producte der alten Poesie förderten,[1] gaben sich, wie al-Ǵâḥiẓ[2] und Abû ʿUbejda[3] berichten, vorzüglich mit Ueberlieferern ab, die auf die Aufbewahrung der Marâṯî Gewicht legten; sie motiviren diese Gesinnung damit, dass aus solchen Gedichten die edeln Eigenschaften der arabischen Vorfahren am besten ersichtlich werden. Solche Gedichte boten sich daher den Sammlern der späteren Zeit als Gegenstände specieller Anthologien dar. Eine jetzt — wie es scheint — nicht mehr vorhandene Marâṯî-Sammlung stellte zusammen ein Mitglied der in der ʿAbbasidenzeit berühmten Gelehrtenfamilie der Jezîdî,[4] Muḥammad b. al-ʿAbbâs (st. 310), Erzieher des Chalifen al-Muḳtadir.[5] Er war Enkel des unter Hârun al-rašîd und Ma'mûn berühmten Dichters und Schöngeistes Abû Muḥammed Jaḥjâ, und gehört dadurch der Familie des Dichters Ḏu-l-rumma an. Muhammed b. al-ʿAbbâs al-Jezîdî ist Verfasser mehrerer poetischer und philologischer Schriften,[6] deren Inhalt sich sowohl auf Nachrichten aus dem arabischen Alterthum als auch auf solche aus neueren Zeiten bis auf die des Chalifen Ma'mûn erstreckt.[7] Er hat mit Vorliebe Dichternachrichten gesammelt und ist in dieser Beziehung eine ergiebige unmittelbare Quelle für den Verfasser der Aǵânî,[8] sowie für Abû

---

[1] Vgl. *JRAS.* 1897, 326 ff.

[2] Bajân ii 36: قال ابو الحسن كانت بنو اميّة لا تقبل الراوية الّا ان يكون راوية للمراثى قيل ولِمَ ذاك قيل لأنّها تدلّ على مكارم الأخلاق.

[3] al-Bejhaḳî, Maḥâsin ed. Schwally 373, 10.

[4] Vgl. Mittheilungen über diese Familie Aǵ. xviii 72—87.

[5] Fihrist 51, 15.

[6] Aǵ. x 31, 5 v. u. ist sein كتاب النقائض, xv 3, 6 sein كتاب الجوابات citirt. Die Nachrichten über sein Leben und seine Schriften sind von G. H. Engelmann in der Einleitung zu seiner Ausgabe: Al-Hadirae Diwanus cum Jezidii Scholiis (Leiden 1858) 3 ff. zusammengestellt. Der Dîwân verdankt seine Redaktion und die erklärenden Scholien eben diesem Muh. b. al-ʿAbbâs.

[7] Die ʿAbbâsidennachrichten hat Ṣûlî fleissig benutzt; ein Citat nach Ṣûlî bei Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ (Kairo 1305) 128, 11 v. u.

[8] Einige Beispiele, aus deren Inhalt man auf den weiten Zeitumfang der Nachrichten schliessen kann: Aǵ. iv 156; 157; 161, 6; 176, 19; 182 penult; viii 27, 5; 166, 16; ix 37 unten; 171, 17; xi 171, 15; xii 14, 12; 44, 11; xiii 99, 4 u. xx 147, 10; xxi 112, 3. — نسخت من كتاب محمّد الخ xi 88, 16; 91, 13.

ʿUbejdallâh al-Marzubânî (st. 378), einen der reichsten Tradenten von Nachrichten über alte Poeten.[1] Er ist der bei ersterem einfach unter seiner Nisba al-Jezîdî angeführte Ueberlieferer[2] und es ist wahrscheinlich, dass die Berufungen auf ihn bei Gelegenheit der Mittheilung von Trauergedichten und der einleitenden Erzählungen über die den Todesfällen der beklagten Helden vorangehenden Ereignisse[3] aus seinem Specialwerke über Marâṯî entnommen sind. Der Verfasser der Chizânat al-adab, dem auch sonst viele jetzt ganz verschollene litterarische Alterthümer noch zur Verfügung standen, hat auch dies Werk des Muḥammed b. al-ʿAbbâs al-Jezîdî in einer sehr alten Handschrift vom Jahre 368 benutzt.[4]

Der Beliebtheit der Marâṯî-Gedichte ist es wohl zu verdanken, dass wir dieselben noch heute in so reichlicher Anzahl besitzen. Sie zeigen auch in ihrer künstlichen Ausbildung eine Menge populärer Elemente, und sind dem allgemeinen Verständniss leichter zugänglich als die schwerfälligen Ḳaṣiden der anderen Gattungen. Ueberdies hängen sie unter allen Arten der klassischen Poesie am meisten mit volksthümlichen Uebungen (Todtenklage) zusammen.

Aber durch die formelhaften Elemente, die dieser Dichtungsgattung eigen sind, konnte sie auch mit der Zeit leicht den ernsten Eindruck einbüssen, auf dessen Hervorrufung sie angelegt ist. Wenn der medinensische Dichter ʿUrwa b. Uḏejna sein Trauergedicht über seinen Bruder Bekr als dichterisches Kunststück recitirt, so hat

---

[1] Von Marzubânî citirt sehr oft sein Schüler ʿAlî al-Murtaḍâ (355—436) im Ġurar al-fawâʾid; 202: واخبرنا المرزبانىّ قال اخبرنا محمّد بن العبّاس اليزيدى اخبرنا عبيد الله (المرزبانىّ) قال حدّثنى محمّد :oder 298 ,قال حدّثنا ابو العينا ابن العبّاس u. a. m.

[2] z. B. Aġ. IX 131, 3; X 5, 24; 6, 20; 79, 6; XI 53, 11; XII 44, 9 v. u. XVIII 128, 13. — ʿUbejd allâh b. Muḥammed al-Jezîdî. Aġ. X 88, 14; XVI 86, 12 ist sein Onkel, vgl. حدّثنى عمّى عبيد الله XVIII 73, 17; 83, 4 v. u. und öfters.

[3] Ich rechne hieher die Nachrichten Aġ. XII 15; IX 7 unten; XI 8, 7 v. u.; 46, 3; 47, 23; XXI 265. 268.

[4] Chiz. ad. III 655: وهى من القصائد الجياد فى المراثى وقد جمعها محمّد ابن العبّاس اليزيدىّ عن ابن حبيب وهى عندى بخطّ محمّد بن أسد بن علىّ القارى وتأريخ خطّه سنة ثمان وستّين وثلثمائة

der Schlussvers dieser Dichtung: ‚Und wie könnte ein Leben nach dem Tode Bekrs noch Annehmlichkeiten bringen?‘ — eine abgegriffene Formel dieser Poesie — zum grossen Aerger des Dichters den in pietätloser Form laut werdenden Humor der Hörer hervorgerufen.[1]

Auch die Uebertreibung, welche in der Herzählung der ‚rühmlichen Eigenschaften‘ vorherrscht, hat nicht verfehlt, häufig auch den Spott des Publicums herauszufordern.

‚Jede Klagefrau lügt, mit Ausnahme der Frau, die über Sa‘d b. Mu‘âḏ die Todtenklage gesungen‘[2] — so lässt man den Propheten das Gemeingefühl ausdrücken. Daran war ja auch zum Theil die Maasslosigkeit schuld, die im Betrieb des Trauergedichts von alters her Platz gegriffen hatte. Der Ausdruck der Untröstlichkeit gehört zu den Erfordernissen dieser Poesie. Als Typus der Zurückweisung jeder Tröstung wird ein Vers des ‘Antara (weder im Dîwân noch im App. ed. AHLWARDT vorhanden) angeführt.[3] Die Trauer um den Verstorbenen wird ewig andauern; fortan hat die klagende Person auch für anderes Leid keine Thränen mehr, sie werden — und dies wird mit einem Schwur bekräftigt — nur für den Gegenstand der gegenwärtigen Klage strömen.[4] Eine ganz eigenthümliche Pointe gewinnt dies Gelübde, wenn es eine Frau ist, die ihr Klaglied mit dem Versprechen ewiger, niemals aufhörender Trauer um den beklagten Gatten schliesst.[5] Sie wolle mit ihrer Trauer der Turteltaube (قمرىّ) gleichen, die den Tod des Männchens in lebenslänglicher Einsamkeit beklagt.[6] Die in ihren Liedern solche verzweiflungsvolle Trauer gelobten, sah man aber nicht selten recht bald bei dem Hochzeitsfest an der Seite des zweiten oder eines weiterfolgenden Gatten. Die Litteratur hat sich besonders an einem

---

[1] Aġ. VI 131; XXI 171.

[2] Ibn Hiśâm 699, Usd al-ġâba II 298: كلّ نادبة (نائحة) كاذبة.

[3] Zahr al-âdâb (‘Iḳd.[1]) III 245 أنكر على من تعلّل بالأَسَى.

[4] Ibn Hiśâm 529, 13.

[5] Lejlâ, Aġ. X 78, 6, Chansâ 40, 8 ff; 90, 6; Śawâ‘ir I 131, 2.

[6] Ḳazwînî ed. WÜSTENFELD I 423; Damîrî s. v. II 305, 9.

solchen Fall belustigt, der auch in der That die bösen Zungen der vornehmen Gesellschaft in Medina zur Frühzeit des Islam beschäftigt hat. Die Anṣâr-Frau ʿÂtika bint Zejd verlor ihren Gatten, ʿAbdallâh Sohn des Chalifen Abû Bekr, in der Schlacht bei Ṭâʾif. Sie widmete ihm ein ergreifendes Trauerlied mit folgendem Schluss:

‚Ich schwöre, mein Auge soll nicht aufhören deinetwegen von Thränen heiss zu sein und mein Körper soll immerfort in Asche gehüllt bleiben,
Ewig und immerdar, solange nur die Turteltaube auf den Wipfeln girrt und solange die Nacht dem hellen Tage folgt.‘[1]

Als sie bald hernach (einige sagen sogar: in dritter Ehe) ihre Hand dem Chalifen ʿOmar schenkte, der zu Ehren seiner jungen Gemahlin ein grosses Gastmahl veranstaltete, rief ʿAlî ins Frauengemach die Klageworte der ʿÂtika hinein, erinnerte sie an die ‚lebenslänglichen heissen Thränen‘ und den ‚staubbedeckten Körper‘ und schloss mit den Koranworten (61, 2. 3): ‚O, ihr Gläubige, warum sprechet ihr, was ihr nicht erfüllet; gar sehr hasst es Allâh, dass ihr sprechet, was ihr nicht erfüllet.‘[2] Die polemische Spitze dieser Erzählung ist wohl gegen die vom Islam vergeblich und erfolglos verpönte Todtenklage gerichtet.

Diese Absicht ist bei den philologischen Anekdoten, welche die Tendenz verrathen, die Aufrichtigkeit und die Ernstlichkeit der übertreibenden Todtenklagen der Frauen ins Lächerliche zu ziehen,[3] ausgeschlossen. Von diesen Anekdoten, wollen wir als Probe hier eine auf al-Aṣmaʿî zurückgeführte hervorheben, die nach Ibn Durejd dessen Schüler Abû ʿAlî al-Ḳâlî mittheilt. Auf einer seiner Forschungsausflüge in die arabische Wüste — erzählt al-Aṣmaʿî selbst — zog er an einem Grabe vorüber, bei dem er eine Frau die folgenden Klageverse jammern hörte:

---

[1] Anîs al-ǵulasâ nr. 37 (164, 1).

[2] Aǵ. XVI 134, Chiz. ad. IV 351, Usd al-ǵâba V 498.

[3] Man vergleiche besonders die frivole Anekdote des Abû Ṯumâma bei Pseudo-Ǵâḥiẓ, Maḥâsin ed. VAN VLOTEN, 357, 3. Einem humoristischen Zweck dient die alterthümliche Saǵʿ-Klage, Mejd. II 137 zum Sprichwort لا مخبأ لعطر.

,Wer wird nunmehr Bitten gewähren, wer Gaben spenden; wer unser Sprecher und Redner sein!
Wer unseren Vertheidigern und Kriegshelden vorstehen, wenn alle Krieger knieend niederhocken! —
Wenn man sagt: Gestorben ist Abû Mâlik, der Mann der Edelthaten, der auserwählte Fürst der Araber?'

Mitfühlend neigte sich al-Aṣma'î zu der wehklagenden Frau und fragte sie, wer denn jener betrauerte Mann war, dessen Tod eine so klaffende Lücke zurückgelassen. Als die weinende Frau zu ihm aufblickte, gewahrte er ein ausgedörrtes, buntscheckiges, zahnloses Weib, das ihm folgendes antwortete: ,Möge ich die Lösung für dich sein! Dieser hier war Abû Mâlik der Schröpfmeister, Schwiegersohn von Abû Manṣûr dem Weber.'[1] ,Möge dich Gott verfluchen — versetzte hierauf al-Aṣma'î — ,ich hätte geglaubt, du beweinst einen Fürsten von den Fürsten der Araber.'[2]

Denselben Zweck, den al-Aṣma'î mit dieser etwas derben Erzählung verfolgte, beabsichtigen auch einige in die Biographie der Lejlâ al-Achjalijja hineingedichtete Daten über ihre Unterredungen mit omajjadischen Chalifen.[3] Man erzählt z. B., dass Mu'âwija sie gefragt habe, ob es denn wirklich wahr sei, dass der in ihren

---

[1] Die beiden verachtetsten Berufsklassen, *Globus*, LXVI (1894) 204.

[2] Amâlî al-Ḳâlî (Handschr. der Biblioth. nationale nr. 1935), fol. 17[a] = al-Nuwejrî (Leidener Handschr. nr. 2[b]), fol. 129: حدّثنا ابو بكر (بن دريد) قال اخبرنا عبد الرحمن وابو حاتم والاشنادانىّ والرياشىّ قالوا كلّهم سمعنا الاصمعىّ يقول كنت بالبادية فرأيت امرأة عند قبر تبكى وتقول

فمَن للسّؤال ومن للنّوال ومن لِلْمَقال ومن لِلْخُطَبْ
ومن للحُماة ومن للكُمـــاة اذا ما الحُماةُ جَثَوْا للرّكَـبْ
اذا قيل مات ابو مالـــك فَتَى المَكْرُماتِ قَرِيعُ العَرَبْ

قال فمِلْتُ اليها فقلت مَن هذا الذى مات هؤلاء الخلق كلّها بموته فقالت أما تعرفه فقلت اللهمّ لا فاقبلَتْ ودمعتها تنحدر فاذا هى مقّاء بَرْشاء ثَرْماء فقالت فديتُك هذا ابو مالك الحجّام ختن ابى منصور الحائك فقلت عليكِ لعنة الله واللهِ ما ظننتُ الّا انّه سيّد من سادات العرب

[3] Aġ. x 79, 8; 81 penult. 84, 17 (Begegnung mit Ḥaǵǵâǵ) sind die Dinge schwächer aufgetragen.

Klagliedern als ganz besonderer Tugendheld gepriesene Tauba eigentlich ein schändlicher Kerl gewesen sei. Der Chalife Merwân wieder fragt sie, ob es sich bestätige, dass derselbe Tauba, dessen Ritterlichkeit in ihren Liedern so oft wiederkehrt, nichts anderes als ein gewöhnlicher Raufbold und Kameldieb war. Sie weist diese Beschuldigungen natürlich als ganz gemeine Verläumdungen zurück.[1]

VI.

Anhang.

(S. oben Seite 328, Anm. 1.)

Aus dem Dîwân des Abû Du'ejb al-Hudalî (Handschr. LANDBERG, fol. 145ª ff.).

أعاذِلَ إنّ الرُّزْءَ مِثْلُ ابْنِ مالكٍ * زُهَيْرٍ وأَمْثالُ ابْنِ نَضْلَةَ واقِـــدِ
ومِثْلُ السَّدوسِيَّيْنِ سادا وذَبْذَبا * رِجالُ الحِجازِ مِن مَسُودٍ وسائِدِ
أقَبّا الكُشوحِ أَبْيَضانِ كِلاهُمـــا * كَعالِيَةِ الخَطِّيِّ وارِى الأزانِـــدِ
أعاذِلَ أَبْقِى لِلْمَلامَةِ حَظَّهـــا * إذا راعَ عنّى بالجَلِيَّةِ عائِـــدِ ى
وقالوا تَرَكْناهُ تَزَلْزَلَ نَفْسَـــهُ * وقد أَسْنَدونى او كذا غَيْرَ سانِدِ
وقامَ بَناتى بالنِّعالِ حَواسِـــرًا * فأَلْصَقْنَ وَقْعَ السِّبْتِ تَحْتَ القلائِدِ
يَوَدُّونَ أنْ يَفْدُونَنِى بنفوسِهِم * ومُثْنَى الأَواقى والقِيانِ النَّواهِدِ
وقد أَرْسَلوا فُرّاطَهُم فتَأَثَّلُـــوا * قَلِيبًا سَفاها كالإماء القُواعِـــدِ
مُطَأْطَأَةٌ لم يُنْبِطوها وإنَّمـــا * لِيَرْضَى بِها فُرّاطُها أُمَّ واجِـــدِ
قَضوا ما قضوا مِن رَمِّها ثمّ أَقْبَلوا * إلَىَّ بِطاءَ المَشْىِ غُبْرَ السَّواعِدِ
يقولون لمّا جُشَّتِ البِئْرُ أَوْرِدوا * فَلَيْسَ بها أَدْنَى ذِفافٍ لِـــوارِدِ
فكُنْتُ ذَنوبَ البِئْرِ لمّا تَبَسَّلَتْ * وسُرْبِلْتُ أَكْفانى ووُسِّدْتُ ساعِدِى
هُنالِكَ لا إتلافُ مالِىَ ضَرَّنِـــى * ولا وارِثى إن ثُمِّرَ المالُ حامِدِى

Anmerkungen.

1. LA. رزأ ɪ 79. — Schol. Var. وأمثالِ. Derselbe Anfang in Trauergedichten häufig, z. B. Zuh. 2, 1. Der erste Hv. fast wörtlich,

[1] al-Ḥuṣrî, Zahr al-âdâb[1], ɪɪɪ 249. 250.

nur mit anderen Eigennamen am Anfang des Trauergedichtes des Durejd b. al-Ṣimma über den Tod seines Bruders, ʻIḳd. III 75, 16; Aġ. IX 4, 24, wo noch eine Zeile vorhergeht; vgl. Ḥuṭ. 28, 5. 6. WRIGHT, *Opusc. arab.* 108, 5. Einer der Wehrufe in der Todtenklage ist auch وا رزيّتاه. S. im Trauergedicht des Ḳajs al-ruḳajjât XL v. 13 und vgl. Masʻûdî ed. DE GOEJE 287, 10.

2. LA. ذبب I 370. — Schol. قال الاصمعىّ اذا كان اسم رجل فهو سُدوس بضمّة السين واذا اردت الطيلسان فهو بفتحة السين. — Nâb. 3, 9.

3. LA. زند IV 179. — Schol. اى كلّ واحد منهما كانّه رأس رمح فى مُضِيّه.

5. LA. زلل XIII 327. تَزَلْزَلُ نَفْسُهُ.

6. LA. حسر V 261. — Vgl. *Muh. Stud.* I 244, Anm. 1. NÖLDEKE, Beitr. 179 v. 5, JACOB, *Beduinenleben* 140, 2.

7. Schol. مثنى الأواقى يعنى الذهب، وقوله يفدوننى ذهب الى الرجال والنّساء.

8. LA. فرط IX 243, اثل XIII 9. — Ibn Wallâd ed. BROENLE 61, 5; Schol. يقول تسنيم تراب القبر واشرئبابه كالإماء لانّ الأمة اذا قعدت مستوفزة للعمل والحرّة تقعد متربّعة مطمئنّة.

9. LA. وحد IV 464; ein seichtes Grab, das nicht tief wie eine Cisterne gegraben wird; Beschreibung des Grabes, Dîwân Ḥâtim ed. SCHULTHESS 19, 9. — Schol. يرضون بها أن تصير أمًّا لواحد اى تضمّ واحدا وهى لا تضمّ اكثر من واحد لانّه لا يُدْفَن فيها الاّ واحد.

11. LA. جشّ VIII 162; ذقّ XI 9. Die Enge des Grabes wird oft hervorgehoben; z. B. Mâlik b. al-Rejb (in einer Ḳaṣide, der viele Daten über Begräbnissgebräuche zu entnehmen sind): ‚Möget ihr mir nicht missgönnen ein Stück von der weiten Erde, dass ihr mir (mein Grab) weit machen möget;ʻ Ǵamhara 144 v. 8.

12. LA. بسل XIII 56 (ibid. وسد, IV 474 mit der La. لمّا تَوَشَّلَتْ). Zu dem Gleichniss mit dem Schöpfeimer und der Tränke, s. ‚Abhandlungen zur arabischen Philologieʻ II XXX, Anm. 3; SCHULTHESS, zum Dîwân Ḥâtim 48, v. 2 (S. 50).

Ausser der gewöhnlichen Benennung كَفَن (die jedoch auch für sonstige Kleidung gebraucht wird, Imrlḳ. 65, 6), woher كَفَّنَ, in das Leichentuch einwickeln (Mutammim, NÖLDEKE, Beitr. 79,

v. 2. Aġ. xiv, 70, 4) dient in der alten Sprache zur Bezeichnung derselben Sache auch das Wort رَيْطَةٌ; der Todte ist die Füllung der r.

كم تُرَى اليومَ من صحيحٍ تمنّى * وغدًا حَشْوُ رَيْطَةٍ مقبورُ

'Adî b. Zejd, Chiz. ad. i 183 ult. اذا ثوى حشو ريطة وبرود Adab al-kâtib ed. Grünert 432 ult. (= Kairo 141, 14), 'Ajnî ii 193 (sowie man den Helden حشو دِرْع Zuh. 2, 3; 4, 7 Aus b. Haġar 33, 2, Kâmil 268, 21; 761, 15, den Todten auch حشا جَدَث Ḥâtim ed. Schulthess 25, 12, Lebîd, App. 13, 1 nennt; vgl. Abû Temmâm, Dîwân 348, 11). — Endlich heisst das Todtengewand auch سبيبة 'Ant. 25, 6. Der in seinem Blute liegende Held hat gleichsam Leichenkleider aus Purpur سبائب كالأرجوان Ḥam. 377 v. 1. — Im Islâm wird die Todtenkleidung als aus zwei Stücken bestehend bezeichnet

نصيبُكَ ممّا تجمع الدهر كلّه * رداءن تُلْوَى فيهما وحنوط

Anonymus bei Murtaḍâ al-Zabîdî, Itḥâf al-sâda (Commentar zum Iḥjâ des Ġazâlî, ed. Kairo) x 234. Der Genosse T̠âbit b. Ḳajs b. Śammâs am Schlachttage von Jemâma: قد تحنّط ولبس ثوبين ابيضين يُكفّن فيهما Ibn Sa'd, bei Murtaḍâ l. c. 331, 4 v. u. Andere Ueberlieferungen über die Zahl des Kafan hat Mas'ûdî, Tanbîh ed. de Goeje 281 unten. Vgl. auch Hschr. Berlin, Ahlw. nr. 5452.

وَسَّدَ. Die Lage, die in solchen Beschreibungen dem Todten gegeben wird, entspricht der Schilderung der Lage während des Schlafes, Aġ. vii 112, 17. فتوسّد يده ونام تحتها (السمرة) نُوَيْمةً vgl. Ḥut. 7, 18. Musnad Aḥmed iv 281: كان رسول الله اذا اراد أن ينام توسّد يمينه ويقول الخ = ibid. 298, 4 ,وضع خدّه على يده اليمنى 300, 15 وضع يده اليمنى تحت خدّه. Beim Begräbniss legte man dem Kopf des Todten den rechten Arm unter, Aġ. x 113, 3 ,قد وسّدوك ,أمسى ...... موسّدًا يمينا, vgl. Abû Temmâm Dîwân 349, 3 v. u. في الثرى يمينا; in einer islamischen Schilderung (vom Leichnam des Auzâ'î) فوجده ميّتا قد وضع يده اليمنى تحت خدّه وهو مستقبل القبلة Dam. s. v. بعير i 171. Von Leuten, die kein ordentliches

Begräbniss erhalten لم تُوَسَّد خدودها (oder جَرْحَى) قَتْلَى A'ša Bekr, 'Iḳd. III 116, 13, Kâmil 638, 9. Daher wird dann وَسَّدَ im allgemeinen ohne nähere Bestimmung von der anständigen Beerdigung überhaupt angewandt: وغُودِرتُ إن وُسِّدْتُ او لم أُوَسَّد ob ich nun gebettet (d. h. begraben) werde, oder unbegraben liegen bleibe, 'Adî b. Zejd, Ǵamhara 103, 5 حتّى تُوَسَّد فى القبر Al-Azraḳî I 64 penult. Als Object kommen auch Staub und Steine vor: ان اصبحت فى حفرة موسّدا تربا واحجارا Aǵ. XXI 129, 13 vgl. ibid. VIII 5, 15. Ganz pleonastisch ist das dort völlig unpassende لا يوسّد (da doch der Todte eben im Grabe gebettet ward) wohl wegen des Reimes herbeigezogen in einem Trauergedicht des Ḥassân auf den Propheten, Ibn Hišâm 1022 ult. (fehlt im Dîwân).

13. Schol. ويروى: أعاذل لا إهْلاكُ. Damit wäre der Anruf der Tadlerinnen am Schlusse wiederholt.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

(Continued.)[1]

XXII (Candraprabhabodhisattvacaryāvadāna).

LXVII. P. 315, 8. I read *suvibhaktā*, and l. 18 I propose to constitute the long compound adjective thus: *utpalapadmakumudapuṇḍarīkādisurabhijalakusumaparimaṇḍitā 'tisvādu°*; *'ti* for *ni* has been already conjectured by the editors.

LXVIII. P. 321, 9 foll. — The ṛṣi Viśvāmitra, a pañcābhijña, understanding the meaning of the portentous signs that appear in the sky, has a presentiment of the approaching death of the holy king Candraprabha. This is first related in prose, then worked out in some elaborate strophes, which in the printed text are not distinctly denoted as such. For this reason I let them follow here in due arrangement and, as far as I could, corrected. The metre of stanza 1 and 2 is vasantatilaka, that of nr. 3 śārdūlavikrīḍita.

tathā hi (extra versum)

rodanti Kinnaragaṇā vanadevatā ca[2]
*dhikkāram utsṛjati devagaṇā *pi tasthuḥ** |
candro na bhāti na vibhāti sahasraraśmiḥ
khe vādyavāditaravo 'pi niśāmyate 'tra ‖ (1)

---

[1] See vol. XVI, p. 103 foll.
[2] Cp. p. 320, 27.

ete hi pādapagaṇāḥ phalapuṣpanaddhā
bhūmau patanti pavanair api cālitā na |
saṃśrūyate dhvanir ayaṃ ca yathā 'tibhīmo
vyaktaṃ bhaviṣyati pure vyasanaṃ mahāntam ‖ (2)
ete Bhadraśilānivāsaniratāḥ sarve saduḥkhā janā
atyantapratiśokaśalyavihatāḥ praspandakaṇṭhānanāḥ |
etāś candranibhānanā yuvatayo rodanti veśmottame
sarve ca prarudanti tīvrakaruṇās santaḥ śmaśāne yathā ‖ (3)

I have spaced the words I have tried to emend. Such gross faults as *rodanti* and *mahāntam* must be attributed to the author of this avadāna. As to the asteriscs put in pāda *b* of stanza 1, MSS have *api tasthuḥ*, which is forbidden by the metre. But after removing the supervacuous initial *a*, the whole second part of that pāda remains obscure. What can be meant here, in the enumeration of ill omens, by the mentioning of the deities standing still? Would it be too audacious, supposing the corruption to lie a little deeper, to propose this correction: *devagaṇo 'pi sāśruḥ* (the deity of the forest utters a cry of distress, and the crowd of gods pour tears)?

In the sequel (p. 321, 26) the ṛṣi draws his conclusion in a sentence which is not prose but an anuṣṭubh śloka. Correcting two errors, one in pāda *b* (*pravarāṇi*) and one in *d* (*kṣemo*), I read it thus:

aśivāni nimittāni pravartante hi sāmpratam
kṣemāṃ diśam ato 'smākam ito gantuṃ kṣamaṃ bhavet.

LXIX. P. 324, 1. — King Candraprabha says to Raudrākṣa: 'come and make me know your wish; whatever you ask, you may take.' The word *yacchatām* is evidently corrupt; the editors, in a foot-note, propose *ucyatām*. I prefer *yācyatām*, so that the whole passage runs thus: *ehi tvaṃ brāhmaṇa yācyatāṃ yat prārthayase tad gṛhāṇeti*.

Some lines below Raudrākṣa puts forth his desire. He asks the king's head. He expresses his request in an elegantly turned vasantatilaka, and the king, granting him his wish, uses partly prose, partly an upajāti strophe with one jagatī pāda. As neither of those

metrical portions is denoted as such in the printed text, and some corrections are necessary, I give them here in full.

1. vasantatilaka, pronounced by Raudrākṣa (p. 324, 4):
dharme sthito 'si vimale śubha bodhisattva
sarvajñatām abhilaṣan hṛdayena sādho |
mahyaṃ śiraḥ sṛja mahākaruṇāgraceto
mahyaṃ dadasva mama toṣakaro bhavādya ‖

2. upajāti, spoken by the king (p. 324, 10):
priyo yathā yadyapi caikaputrakas
tathāpi me śīrṣam idaṃ gṛhāṇa |
tvaccintitānāṃ phalam astu śīghraṃ
śiraḥpradānād dhi labheya bodhim ‖

That I change *kharpam* into *śīrṣam*, rests on this reasoning. *Kharpa* is no word at all, and a possible hypothesis that the author of this avadāna — and a pitiful writer he is, indeed — might have fashioned it himself for *kharparam*, which did not suit the metre, would not be sufficiently founded, *kharpara* meaning 'skull', not 'head'. Now, *śīrṣam* = *śiraḥ* is not uncommon, also in Buddhistic Sanskrit, and the dissyllable wanted here must be a trochaic word, meaning 'head'. The characters that make up **शीर्ष** and **खर्प** are not so distant from one another in Nepalese handwriting. The other emendations do not want an explanation.

LXX. At p. 334, 15 is quoted a saying of the Lord that there are five beings charming to the eye, *pañcāsecanakā darśanena*. If I see well, the very words of the Lord make up an anuṣṭubh, the third and fourth pāda of which have been depravated in the tradition. Emending them, we get this śloka:

hastī nāgaś ca rājā ca sāgaraś ca śiloccayaḥ
darśanenāsecanakā Buddhaś ca jagatāṃ varaḥ.

In pāda *a* the accumulation of the words *hastī nāgaḥ* to denote 'the elephant', is somewhat strange, for they must denote one being, if the verse is to demonstrate, as the prose text puts forth, that

there are *five* of those charming beings. I deem it not improbable that the verse, as the author of the avadāna knew it, was already corrupted, and that, in its original shape, Buddha stated there were six. For by changing *nāgaḥ* into *nagaḥ* the awkward expression *hastī nāgaś ca* is removed, we get two substantives copulated by *ca* and meaning two different things. So the whole saying gets a satisfying content. Six are the *asecanakadarśanāḥ*, it is told, an elephant, a tree, a king, a sea, a mountain and a Buddha. The adj. *asecanakadarśana* (so, not *ā°*) is also found at p. 23, 13 (said of a stūpa) and p. 226, 27. 227, 26. 251, 21. 361, 15. 366, 8. 390, 29. 547, 12 (said of Buddhas).

XXIII (Saṅgharakṣitāvadāna).

LXXI. As 'to put in fire' is in Sanskrit *agniṃ dātum*, not *a. dagdhum*. at p. 337, 25 the good reading must be *tasmin vihāre 'gnir dattaḥ* (cp. p. 261, 1 and 4). That MSS. have *'gnir dagdhaṃ* is either the consequence of a gloss that crept into the context, or of a copyist's inadvertency, cp. *dagdhāḥ* l. 26.

LXXII. P. 338, 17 the printed text has *saśukladharmaḥ*, as if it were one word. Read: *tatraika ṛṣiḥ sa śukladharmaḥ* (perhaps *°dharmā*, as is required by grammar) *kathayati*. In the avadāna-collections it is nothing uncommon to meet with a redundant *sa* put immediately after the subject and emphasizing, as it were, its function as a subject, especially if some new personage is introduced. Examples: P. 399, 26 *tatra Yaśo nāmnā vṛddhaḥ ṣaḍabhijñaḥ sa uvāca* 'at that time an old (monk) named Yaśaḥ and possessing the six abhijñās said'. P. 558, 26 it is told that the rumour spread that king Rudrāyaṇa, after abdicating and embracing the state of a monk, had arrived at Rājagṛha: *Rudrāyaṇo rājā Bhagavatā pravrājitaḥ sa Rājagṛhaṃ bhikṣārthī praviṣṭa iti śrutvā* etc. Cp. p. 373, 19 *yadā ca Susīmaḥ praghātitaḥ tasyāpi mahānagno Bhadrāyudho nāmnā 'nekasahasraparivāraḥ sa Bhagavacchāsane pravrajito 'rhan saṃvṛttaḥ*. Other instances: Lalitavistara (ed. Lefmann) p. 142, 8. 189, 10. 277, 16.

LXXIII. Instead of *ṛddhiś cāpi nirhṛtā* p. 340, 9 the right reading to be restored is *ṛddhiś cābhinirhṛtā*, for this is the proper

term used to signify the acquisition of magical powers, cp. p. 48, 15. 49, 13, Lalitavistara (ed. Lefm.) p. 180, 6 and Avadānaśataka avad. 71 (Cambr. MS. Add. 1611, f. 66, b 7) *abhinirhāraśca kṛtaḥ*.

XXVI (pāṃśupradānāvadāna).

LXXIV. On the pages 354 and 355 the metrical portions, though not denoted by alineas, are sufficiently pointed out as such by means of double *daṇḍas* put at the end of the stanzas (or half-stanzas). The indication wants to be corrected at p. 354, 1, where we must divide the text in this way:

idānīṃ tu
etasyāḥ kālo 'yaṃ draṣṭuṃ gatamānarāgaharṣāyāḥ |
niśitāsivikṣatāyāḥ svabhāvaniyatasya rūpasya ‖

the first two words standing extra versum. This āryā, for the rest, has been well preserved in MSS., not so another at p. 355, 26 foll., the second pāda of which is too long; it may be healed by changing *dhavala* into *vara*.

Two other slight corrections. P. 355, 15 read *paṇḍita*, the vocative being required, not the nomin., and ib. l. 23 *supuṇyā* for *svapuṇyā*. That it must be *supuṇyā* is evident from the many repetitions of the upajāti stanza, e. g. in Avadānaśataka avad. 27 and 51—59. Cp. *infra* xcix.

LXXV. P. 357, 18 the edition has *prītimanasā*, likewise p. 397, 11. 398, 19. 400, 6 *prītimanā*; p. 404, 25 *prītimanaso*; p. 449, 4 *prītimanasas*. In all these forms *prīti-* is erroneous. It must be, of course, *prīta-*. Nor has the wrong acceptation, though frequent, ousted the right one everywhere. The just form of the bahuvrīhi has sometimes remained intact in MSS, see p. 386, 16 *prītamanasā*; p. 395, 3. 405, 27. 425, 22 *prītamanāḥ*. From the non-Buddhistical litterature cp. e. g. Bhagavadgītā 11, 49 *vyapetabhīḥ prītamanāḥ punas tvam* | *tad eva me rūpam idaṃ prapaśya*.[1]

[1] A similar fault occurs on p. 404. MSS have four times *krīḍitaḥ* with the meaning ‚they two play', which should be corrected, of course, into *krīḍataḥ*.

LXXVI. P. 358—360. In the episode of Māra's taming by Upagupta different excellent corrections, especially in the metrical parts, have been proposed by WINDISCH and BÖHTLINGK, see the former's *Māra und Buddha*, p. 168 foll. Here are some other observations, bearing on the text of this episode.

1. Upagupta, by dint of his supernatural power, has bound three corpses of a serpent, a dog and a man to the head, neck and ear of Māra. Being thus put into contact with *three* corpses, how can Māra be said to endeavour to strip off ,that corpse'? Accordingly p. 358, 7 in the passage *athā Māras taṃ kuṇapam apanetum ārabdhaḥ* we have to correct *atha Māraḥ śvakuṇapam* etc., for l. 10 of that page Māra says: *moktuṃ na śakyāmi kaṇṭhāt śvakuṇapam.*

2. P. 358, 15 correct: *sa Mahendra .... Vāsavādīn devān abhigamyā°*.

3. P. 358, 17 the corrupt āryā by which Māra declares his inferiority to the disciple of Buddha may be restored in this manner:

śiṣyeṇa Daśabalasya svayam ṛddhyā ⟨yā⟩[1] *kṛtā hi maryādā* |
kas tāṃ bhettuṃ śakto velāṃ Varuṇālayasyeva ‖

4. At p. 359 the loss of a monosyllable disturbs the metre twice. The first line of the anuṣṭubh l. 15 foll. has to be constituted in this way:

tvayā punar ahaṃ vīra tyaktvā ⟨svāṃ⟩ sahajāṃ dayām,

and at l. 21 I suppose we have to read:

yadarthaṃ ⟨tvaṃ⟩ Bhagavatā sāparādho 'pi marṣitaḥ;

the *yadarthaṃ* of MSS has been wrongly changed by the editors into *yardarthena,* the instrumental being out of place here.[2]

5. P. 360, 21. — In the passage, where Upagupta orders Māra to show him by magic the figure of Gautama Buddha, the vaitalīya stanza is disfigured by two faults, which obscure also the understanding. What at all can be meant by this sentence? *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarśaya Buddhavigraham.* WINDISCH showed the way to correction, proposing instead of *anadyam* a word

[1] Cp. nr. XX.

[2] P. 359, 14 *viprayam* is, of course, a typothetical errror.

very similar to it from a palaeographical point of view, viz. *anargham.* I would apply a slight modification and read *anarghyam*, that seems preferable. There remains how to get rid of the prepos. *prati*, which will not do here. The reading *apratimam*, as the editors have put into the text, cannot be the proper correction. I seek the fault not in *tvam,* but in *prati* and propose this form of the verse:

tad anarghyam anugrahaṃ mayi
tvam iha vidarśaya Buddhavigraham;

by this emendation the locative of the person on whom the benefit is to be bestowed, the absence of which would be strange, appears at the same time.

LXXVII. P. 362, 23 foll. — Māra has fulfilled the wish of his spiritual teacher. He has shown himself in the shape of Buddha to the admiring eyes of Upagupta, who overwhelmed by delight and veneration prostrates himself at the feet of him who bears only the appearance of the Lord. Māra, having warned before Upagupta that he should not forget he was to behold only the likeness of the Teacher, not Buddha himself, and therefore should avoid from prostrating himself, is confounded by that unbecoming act. He reminds Upagupta of the agreement. The other replies that it is not he, Māra, whom he adores, but the person represented, just as people venerating earthen images of gods do not revere the clay but the immortal ones represented by them. This discourse is written partly in prose, partly in verse. The stanza, l. 23—27, is composed in the metre mālinī, in pāda *c* the laws of that metre require *nayanakāntām* for °*kāntim.* Pāda *a* suffers by a grosser fault. The translation ‚Bekenner' which Windisch (op. cit. p. 174) gives for *vādipradhāna*, conceals it, but that translation does not suit our text. It is not Upagupta, who could at no rate say of himself that he had reached already nirvāṇa, but Buddha who is denoted by that epithet. The full meaning of the utterance of Upagupta reappears by correcting the corrupt **यस्य**, which disturbs the whole turn of the sentence, into **यत्स**. The mālinī, then, runs as follows:

na khalu na viditaṃ me yat sa vādipradhāno
jalavihata ivāgnir nirvṛtiṃ saṃprayātaḥ |
api tu nayanakāntām ākṛtiṃ tasya dṛṣṭvā
tam ṛṣim abhinato 'haṃ tvāṃ tu nābhyarcayāmi ||

,Indeed, I am well aware of this that the foremost of teachers has passed away into nirvāṇa, yet beholding his lovely likeness I have bowed to that Ṛṣi, it is not you whom I worship.'

LXXVIII. P. 371, 29 Bindusāra orders his son Aśoka to subdue the rebellious citizens of Takṣaśilā: *gaccha kumāra Takṣaśilānagaraṃ saṃnāmaya*. Thus we have to read, not *saṃnāhaya* which signifies the equiping of an army. Cp. p. 372, 24 *na ca śakyate saṃnāmayitum* ,and it cannot be subdued', also 407, 27. 446, 1. 451, 15.

LXXIX. The akṣara *t* put instead of *st* (cp. p. 123, foot-note of my first article) has adulterated the text on p. 377, 12. The monk Samudra by ill luck has become a prisoner of the cruel gaoler Caṇḍagirika, who having the right to put him to death is disposed to execute him. His craving for mercy is fruitless, he can obtain nothing but a week's delay of death. That the author of this story states the poor monk to have been *maraṇabhayodvignahṛdayaḥ saptarātreṇa me na bhavitavyam iti* is no wonder, but what to say of what is added, *vyāyatamatiḥ saṃvṛttaḥ*? As *vyāyata* means 'long' and nothing else, the meaning of these words cannot import but this that ,his mind became long or extended', which is nonsense. The author must have written *vyāyastamatiḥ* 'troublesome —, sad of mind'.

A little further on, in the description of the preparation of the fire on which the monk is to be boiled alive, and of the miracle that ensued, several corrections are necessary, I think. I will write down the passage in full, with my conjectures marked by spaced types (p. 378, 9—14): *tatas tena nirghṛṇena dāruṇahṛdayena paralokanirapekṣeṇa roṣāviṣṭena bahūdakāyāṃ sthālyāṃ nararudhiravasāmūtrapurīṣāsaṃkulāyāṃ mahālohyāṃ prakṣiptaḥ* | *prabhūtendhanaiś cāgniḥ prajvālitaḥ* | *sa ca bahunāpīndhanakṣepeṇa na saṃtapyate* | *tataḥ prajvālayitum* ⟨*ārabdhaḥ*⟩ | *yadā tathāpi na prajvalati tato*

vicārya tāṃ lohīṃ paśyati taṃ bhikṣuṃ padmasyopari paryaṅkenopaviṣṭam. In the preceding line (8) read: *śarīraṃ dīrghāyur* etc.

LXXX. At p. 380, 9 I surmise that it must be *tayaiva ṛddhyā prakrāntaḥ* instead of *tadeva* etc., l. 11 *mā tāvan mām apīcchasi ghātayitum* (MSS have *mamāpīcchasi*), l. 28 *śraddhālū* instead of *śraddhābhū*. In l. 24 separate *nāgai rājā.* For the rest, the triṣṭubh stanza at the bottom of the page seems too utterly corrupted as to give any chance to emendation by conjecture.

XXVII (Kunālāvadāna).

LXXXI. P. 383, 25 foll. — Aśoka reprehending his minister Yaśas who had blamed his devotion to the Buddhist clergy, among other arguments quotes a well-known saying of the Lord, that riches are worthless save if given away in charity. In the śārdūlavikrīḍita stanza where this quotation occurs one word is utterly devoid of meaning, viz. *yantṛbhyo* (so ABC, *yanbhṛtyo* in the Paris MS D is caused by the copyist's confounding Nepalese *t* and *bh*). The true reading is not यन्तृभ्यो but वस्तुभ्यो, so that the first and second pādas of the stanza get this form:

kiṃ te kāruṇikasya Śākyavṛṣabhasyaitad vaco na śrutaṃ
prājñaiḥ sāram asārakebhya iha vastubhyo grahītuṃ kṣamam

‚have you never heard of this saying of the compassionate Śākya hero: the wise are able to obtain in this world worth from worthless objects.'

LXXXII. Upagupta on his conducting king Aśoka around the holy places remarkable by some important event in the life of the Teacher, is wont to explain with a few words the several facts for which each spot has got its reputation. So, coming to the place where once stood the penance-grove of Ārāḍa and Udraka, he pronounces a śloka commemorative of the Lord having been a disciple of those teachers. This śloka has been edited thus (p. 392, 3 foll.)

Udrakārāḍakā nāma ṛṣayo 'smin tapovane |
adhigatācāryasattvena puruṣendreṇa tāpitā ||

Whether pāda *c* is corrupt or not, may remain uncertain, for the irregular sandhi may be due to the author of the poor poetry and the bad Sanskrit of this avadāna — as to the plural cp. sub VII —, but in pāda *d* the last word *tāpitā* cannot be sound. If I mistake not, these meaningless three akṣaras represent a misread **तायिना**. *Tāyin*(*ā*) has passed into the Sanskrit of the Northern Buddhists from some popular dialect(s), where older and Pāli *tādin*(*ā*) had become *tāyin*(*ā*). It occurs once more in the fragment between avad. nr. 37 and 38 (in MS A f. 251 b), see Divy. p. 712 in the beginning, on which occasion the editors, in a foot-note, quote Burnouf *Introduction* p. 227 n., who first drew the attention to the word *tāyin*, which he found in some passages of the metrical redaction of Kāraṇḍavyūha. How *tādi* = skt. *tādṛś* has got the meaning 'holy' and is with that meaning said of the Tathāgata, is explained by Childers in his *Dictionary* s. v. In a passage of the Avadānaśataka, tale nr. 100, *tāyinaḥ* is likewise the equivalent of Pāli *tādino*, see *ZDMG.*, LIII, 122 foll., and in Lalitavistara p. 388, 13 (ed. Lefm.) we find *arhantebhi ca tāyibhiḥ*.

LXXXIII. In the following pages the story of Kunāla is beset with many greater or lesser depravations and gaps of the text, most of which I refrain from healing or filling up. I confine myself to a few proposals of restoration.

P. 398, 27 I read *snātvāhatāni vāsāṃsi navāni dīrghadaśāni prāvṛtya*, MSS have *dīrghadaśādi*. Cp. p. 394, 12 another instance of *d* and *n* interchanged, for Burnouf's conjecture *vaineyasattvavirahād* hits the mark. — P. 399, 12 *raye* seems to be miswritten for *ca ye*. — P. 400, 19 *tau jānumaṇḍalau* is wrong, either *dvau* (cp. p. 387, 7) or *ubhau* ought to be read. — Ibid. l. 23 the repeated pronoun *me* cannot be genuine, I hold the second *me* to represent a misread *yā*; the whole stanza, an upajāti, I read therefore as follows:

yadā mayā śatrugaṇān nihatya
prāptā samudrābharaṇā saśailā |
ekātapatrā pṛthivī tadā me
prītir na sā yā sthaviraṃ nirīkṣya ||

P. 407, 20 foll. the āryā which commences with *mama bhavatu* is defect in two places, *mātu* being adverse to the metre and *sajjanajana* to the obvious meaning of the sentence. Both inconveniences would be removed, if the stanza be read as follows:

mama bhavatu maraṇam amba sthitasya dharme viśuddhabhāvasya
na tu jīvitena kāryaṃ sajjanagīrdhikkṛtena mama ‖

The former of these corrections supposes the fact that *amba* has been ousted by its synonym. As to the latter one, the syllable *gī*(*r*) may have dropped by an oversight of some copyist, in the place of which, to fill up the metrical gap, some other copyist writing a line deficient of two morae repeated the syllables *jana.* At all events, something like *sajjanagīr-* is the term required by the context, cp. *dhigvāda* in Jātakamālā, see *Pet. Wörterb. in kürz. Fassung* vii, 351.

At p. 412, 4 the second line of the anuṣṭubh which contains the laments of the people witnessing the blinding of Kunāla does not admit of a satisfying interpretation in consequence of the corruption of two words. It should be read in this way: *puṇḍarīkavanāc cāpi śrīmān utpāṭyate 'mbujaḥ.* — What can be the meaning of *ca* in the śloka (p. 413, 28)

cakṣurādīni yaḥ prājñaḥ paśyaty āyatanāni ca |
jñānadīpena śuddhena sa saṃsārād vimocyate ‖?

It is not *ca,* which is superfluous here, that is required, but the noun of number *ṣaṭ, cakṣuḥ* and the rest being the wellknown *six* āyatanāni. Kunāla sings this: ‚The wise man, who contemplates the six abodes (of sensual impressions), the eye and the rest, with the pure lamp of Knowledge, he gets released from Saṃsāra.' — At p. 415, 3 I conjecture: *dhārmiko 'pi tu putro 'haṃ Buddhasyādityabandhunaḥ,* with the gen. in *-unaḥ* cp. *mṛtyunaḥ* p. 162, 22 etc. — At p. 415, 17 I would read: *tato muhūrtaṃ nṛpa āśvasitvā kaṇṭhe pariṣvajya tam aśrukaṇṭhaḥ* (MSS *rasāśru°*).

XXVIII (Vītaśokāvadāna).

LXXXIV. It seems that at p. 420, 7 the editors by the fashion of Burnouf's translation, which is here excellent as regards the content of the sentence but not quite literal, have been adduced to alter the reading of MSS without necessity. When Vītaśoka hears from some ṛṣi who lives in the forest as an anachoret this utterance, that though living on forest-fruits and roots, being clothed in bark and sleeping on a grass-couch he feels himself not wholly freed from Passion (*rāga*), he considers the disciples of Śākyamuni who enjoy a much better food, clothing and lodging to be *a fortiori* unable to restrain the impetus of passion. What then is the fault in the text thus transmitted? *asya* [viz. *ṛṣeḥ*] *kaṣṭena tapasā rāgo 'dyāpi bādhate prāg eva śramaṇāḥ Śākyaputrīyāḥ svāstīrṇāsanaśayanopasevinaḥ kuta eṣāṃ rāgaprahāṇaṃ bhaviṣyati.* The words *rāgo 'dyāpi bādhate* are irreproachable both with respect to their form and meaning. They signify: 'Passion troubles (him) even now' and have substantially the same content as in the subsequent stanza the phrase *rāgo naiva jito yadīha ṛṣiṇā.* To conclude, the reading of A is to be put into the text; *bādhyate* in the other MSS is corrupt, and the insertion of the negation erroneous.

LXXXV. P. 420, 16 read *kārān karoti* instead of *kārāṃ karoti.* Every one aware of the practice of manuscripts knows that the orthography with anusvāra or *n* can not be relied upon as a proper test for determining how to spell a given form. Now, in most instances where this term occurs in mss. of avadāna-texts, the subst. written *kārāṃ* may be accepted as the acc. plur. of masc. *kāra* as well as the acc. sing. of femin. *kārā.* A few passages fortunately enable us to cut the knot, as Divyād. p. 166, 26 *ye 'lpān api jine kārān kariṣyanti vināyake*; p. 228, 16 *kārāḥ kṛtā ..... mahāphalā bhavanti*; Avadānaśataka, avad. nr. 61 (Cambr. Add. 1611, f. 59 a 12) *yat tena Vipaśyinaḥ Samyaksambuddhasya kārāḥ kṛtās tena* etc. Böhtlingk in his *Wörterb. in kürzerer Fassung,* vii, 331 for similar considerations, I think, and also because the corresponding Pāli word

is *kāro*, has registered the word as a masculine. Accordingly there is no more room for such doubt as the editors express on p. 678 (Index), and wheresoever the printed text has the femin. singular, as p. 23, 23. 47, 21. 289, 6. 583, 29, it must be changed into the masc. plural.

LXXXVI. I pass over sundry disturbed passages on p. 421 and 422, but stop a moment to consider the beginning of p. 424, where occurs a common-place in avadāna literature: a householder dissuading from his purpose somebody who is about to leave the world, chiefly by painting in black the discomfort and misery of a beggar monk's life. Here it is king Aśoka who withholds in this manner his brother Vītaśoka. I put here a part of their conversation, where I propose some corrections, that are marked by spaced printing. The king says: *pravrajyā khalu vaivarṇikābhyupagatā | vāsaḥ pāṃsukūlaṃ prāvaraṇaṃ p a r a janojjhitam āhāro bhaikṣyaṃ parakule śayanāsanaṃ*[1] *vṛkṣamūle tṛṇasaṃstaraḥ parṇasaṃstaro* ⟨*vā*⟩ *vyābādhe khalv api bhaiṣajyam asulabhaṃ pūti ś u k t a ṃ ca bhojanam | tvaṃ ca sukumāraḥ śītoṣṇakṣutpipāsānāṃ duḥkhānām asahiṣṇuḥ | prasīda nivartaya mānasam || Vītaśoka uvāca | deva*

n a i v ā h a ṃ j ā t u n ū n a ṃ viṣayatṛṣito nāyāsavihataḥ etc.

The last correction restores both the sentence and the metre of that first pāda of a suvadanā stanza. The whole passage conveys this meaning: ‚The state of a homeless mendicant is on a par with that of an outcast.[2] His undergarment is made up of rags gathered on dustheaps, his upper-garment a cloak put aside by other people, he gets his food by begging at the homes of other people, his dwelling is a couch of grass or leaves at the foot of some tree, when sick he can scarcely obtain medicine, and his food is putrid and vapid.

---

[1] Perhaps *śenāsanaṃ*, MSS have *cchānāsanaṃ*.

[2] This seems to me to be the signification of *vaivarṇikābhyupagatā* predicated of the subject *pravrajyā*; it expresses summarily that which is exposed in particulars by the following sentences. The Petropolitan Dictionary does not mention *vaivarṇika*, an ἅπαξ λεγόμενον. Burnouf translates: ‚dans la vie de mendiant, on a des rapports et on vit avec des gens de castes inférieures.‘

You, on the other hand, are very delicate and unable to endure the hardships of cold, heat, hunger and thirst. Favour me to change your mind.' Vītaśoka replied: ,Majesty, forsooth I do not at all crave for wordly pleasures nor do I allow myself to be checked by toil.'

LXXXVII. Vītaśoka has promised to his brother, he would come back to him if he once would have reached Arhatship (p. 424, 22). On this condition having been allowed to join the Saṅgha, he goes to Kurkuṭārāma, in which place, owing to his spiritual exertions, he succeeds in becoming an Arhat (ibid., l. 22—25). Then he reflects, and reaches the palace of Aśoka (ibid., l. 26, 27). Neither the content of his reflection, which must have been no other but the remembrance of the promise he had made before to his brother, nor the fact of his leaving Kurkuṭārāma is mentioned in our text. For what reason these indispensable links in the narration should be missing? There must be a gap, owing to a copyist's oversight, who having to copy a passage where the words *rājño 'śokasya* occurred twice, after he had written these words for the first time continued copying what followed after their second occurrence omitting meanwhile all that was between. Therefore, I believe the text is thus to be constituted at p. 424, 27: *asti khalu me pūrvaṃ rājño 'śokasya ⟨pratijñātaṃ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ rājño 'śokasya⟩ gṛhadvāram anuprāptam.* BURNOUF's translation (*Introduction* p. 421) ,la première chose qu'il fit, fut de se rendre à la porte du roi Açoka' misleads by its arbitrariness about the true state of the text.

Some lines further on another gap may be easily restored (p. 425, 5 foll.): *mūlanikṛtta iva drumaḥ sarvaśarīreṇ⟨a pādayor nipaty⟩āyuṣmantaṃ Vītaśokaṃ nirīkṣamāṇaḥ* etc.

XXIX (Aśokāvadāna).

LXXXVIII. As a rule the verses that occur in our text have been depravated in a considerably worse manner than the prose. Few, however, will have come down to us, I think, in a more perverse state than the āryā strophe, p. 431, 10—12. It is uttered by

king Aśoka in the course of his complaint that he, once the mightiest monarch on earth, now being at death's door, is disobeyed and checked in his most pious wishes. Burnouf despaired of translating this stanza. ‚Je passe ici une stance', so he writes (l. l. p. 428 note), ‚qui est absolument inintelligible et à peine lisible dans nos deux manuscrits; il en manque même la moitié dans la copie du Divya avadâna que je possède. Cette stance renferme certainement une de ces sentences morales sur la vanité de la puissance humaine, que les légendes du Nord expriment ordinairement en un style assez plat et assez vulgaire. La fin de la stance roule, si je ne me trompe, sur une comparaison empruntée à un fleuve qui remonte, arrêté par les roches détachées d'une grande montagne.' Cowell and Neil, who disposed of more manuscripts, have edited it in this form: *pratiśiṣyate 'sman nacirājñā mama yāvati yathā manasā sā dyai mahādriśilātalavihitavan nadīpratinirvṛttā,* they add in a foot-note: ‚Unintelligible, see Burnouf *Intr.*² p. 428: manasâdyai and -çilâtale A.' Considering that three points are certain here, 1ˡʸ *pratiśiṣyate* is a corrupted *pratiṣidhyate,* as the disobedience to the royal order is the topic by which the utterance is occasioned, 2ˡʸ in the third complex is hidden the nom. *ājñā* 'order' and not the instr. *rājñā,* 3ˡʸ to *sā* in the second line there must correspond in the first line somewhere *yā,* I venture to propose this attempt to emendation, which brings back the meaning of the stanza and may, perhaps, to a certain extent represent the very words of the author:

pratiṣidhyate sma na ⟨kaiś⟩cid ājñā mama yā ratir yathā manasā |
sādya mahādriśilātalavihateva nadī pratinivṛttā ||

Translation: ‚My orders which formerly nobody disobeyed, as little as the Internal Sense opposes itself to Pleasure are now checked like a river stopped by the rocks of a big mountain.' The palaeographic probability of the origin of the faults will appear to those familiar with Nepalese manuscripts; as to *pratinivṛttā* cp. nr. xviii.

XXX (Sudhanakumārāvadāna).

LXXXIX. In this avadāna, among other slight corrections to be made, I notice p. 435, 4 *babhūvatur Uttara°* instead of *°vatu Utta°*, *ru* and *u* being almost identical in Nepalese writing;[1] ibid. l. 7 read: *°ṣyaṃ praśāntakalikalaha°* as appears from numerous parallel passages; — p. 437, 29 read: *taṃ nāgapotakam ito viṣayād apahare⟨c cet⟩ tasya nāgapotakasya kiṃ syāt*, cp. my edition of the Avadānaśataka p. 23, n. 2; — p. 443, 27 alter *vaśā* into *vaśe*; — p. 450, 27 it must be *yakṣarākṣasaḥ*, cp. p. 456, 16.

P. 452, 6. Since prince Sudhana loses his consciousness at the news of the disappearance of his beloved wife, the reading of MSS *sa śokena samuhyate* is unmeaning; correct: *saṃmuhyate.*

P. 453, 4 the editors ought to have approved what they found in MSS कुतोमेरतिरप्राप्यताम्. The reading is irreprehensible. By dividing this complex in the right manner we get this: *kuto me ratir aprāpya tām* 'how can I feel pleasure without recovering her?' the proper expression required. As to the wording cp. ibid., l. 16 *na śakyaṃ mayā tām anānīya antaḥpurasthena bhavitum.*

P. 457, 15 we must read, of course:

kiṃ bho mahārṇavajalaṃ na vigāhitavyaṃ
kiṃ sarpadaṣṭa iti naiva cikitsanīyaḥ.

The edition has *sarpaduṣṭa*, most likely an error of print.

XC. At p. 457, 22 the edition fails to notice that the prose passes into verse. A śloka of six pādas contains the description of the town of the Kinnaras and Sudhana's meeting with the Kinnarī girls. Perhaps a slight fault in MSS — *upagatāḥ* l. 25, which must

[1] Another instance of this frequent confusion is found on p. 559, 3, a third one p. 565, 29. At the former of these quotations the reading of ABC (and probably also of Indrānand's MS, their original) *upasaṃkramyodrāyaṇaṃ* for *°kramya Rudrā°* must have this origin. The akṣara *ru* in some archetype having been read *u* by some copyist, either he himself or some other who copied his writing, contracted *°kramya u°* into *°kramyo°*. Something similar must be supposed concerning the other passage.

be, of course, *upāgatāḥ* — obscured the understanding of that fact. The whole passage is to be divided thus:

kumāro 'paśyan nagaram adūraṃ śrīmadudyānopaśobhitaṃ
nānāpuṣpaphalopetaṃ nānāvihagasevitaṃ |
taḍāgadīrghikāvāpīkinnaraiḥ samupāvṛtaṃ |
kinnarīs tatra cāpaśyat pānīyārtham upāgatāḥ ||

Some lines below (p. 457, 28) the meaning of the words spoken by the Kinnara girls is perverted by the loss of the negative particle. Prince Sudhana, on seeing these girls fetching water in jars in order to destroy the human smell that perspired from the body of their sister, his wife Manoharā, asks them what they are in want for of so much water. ‚Manoharā, they answer, has been in the power of men: *sā manuṣyahastagatā babhūva* | *tasyāḥ sa manuṣyagandho naśyati.*' It is just the contrary that ought to be said, viz. *tasyāḥ sa manuṣyagandho* ⟨*na*⟩ *naśyati.* For if the human smell disappeared from itself, for what reason then had they to fetch water to pour out over her?

XXXII (Rūpavatyavadāna).

XCI. P. 475, 17. — In the exposition of the different work belonging to the different kinds of nurses, it is said of the *krīḍāpanikā*, that she has to take care of the manifold plays and toys of the little children. The specified account of the kinds of sport, enumerated in this passage, by lack of data to understand it well, defies the hermeneutic skill of the interpreter. Its introduction may at least be put in order by a correction of the transmitted text, thus edited: *krīḍāpanikā dhātry ucyate yāni tāni dārakāṇāṃ dakṣakāṇāṃ taruṇakānāṃ krīḍāpanikāni bhavanti* etc. What may be the meaning of *dakṣakāṇām*? If the word exists at all, it must signify 'clever young folk'; yet, in India, as in Europe, it are not exclusively the clever children who are allowed to have toys and amuse themselves with all kinds of sport. But in MSS *dahukānāṃ* is written, not *dakṣakāṇāṃ*, which is a conjecture of the editors (see note 3 on p. 475).

The true reading, methinks, must be *daharāṇāṃ* (or *daharakāṇāṃ*). The accumulation of synonyms: *dārakāṇāṃ daharakāṇāṃ taruṇakāṇāṃ* is quite Buddhistic.

On the same page, l. 23 *etad dāraka* is erroneous. I propose: *Candraprabho dārakas tān dārakān etad avocat | eta dārakā vayaṃ sarve 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbodhau cittam utpādayema.* ‚Little C. said to the other boys: 'now then, boys, let all of us make up our mind to strive for Highest Wisdom'.' When addressing more persons, *eta* may be used as a synonym of *ehi*, with the force of an adhortative particle, as lat. *agitedum* compared with *agedum*. So Avadānaśataka, nr. 14 (p. 78, 8 of my ed.) *sa Nāḍakantheyān brāhmaṇagṛhapatīn idam avocat | eta Buddhaṃ śaraṇaṃ gacchata.* In a similar way has to be corrected Lalitavistara p. 23, 4 (ed. Lefm.): *eta* (ed. *etan*) *mārṣā etam eva Bodhisattvam upasaṃkramya paripraksyāmaḥ* 'come, friends, let us go up to the Bodhisattva himself and ask him'.

XXXV (Cūḍāpakṣāvadāna).

XCII. P. 500, 6. — In the famous story of the young merchant who starting with a dead mouse as his capital, got immense wealth, it is told how having obtained for his mouse some peas he placed himself at evening-time near the city-gate at the encounter of the woodcutters coming back from the wood, to whom he offered those leguminous seeds and fresh, cold water: *teṣāṃ kalāyānāṃ stokaṃ dattaṃ śītalaṃ ca pānīyaṃ pātam.* The last word is manifestly corrupt; the editors add this note: Sic ABC, *pāyam* D. The fault may be easily corrected by reading *śītalaṃ ca pānīyaṃ pātum* 'and cold water for drinking'.

In what immediately follows *te kathayanti | bhāgineya kva yāsyasi | kāṣṭhānām*, that simple genitive which makes up the young merchant's answer, cannot be right. Either *arthāya* has dropped after it, or what seems more likely, *kāṣṭhānām* may be a depravation of *kāṣṭhārthī*, in this case the young man replies: 'I want to get logs'.

XCIII. The description of the bright and the dark side of traffic over sea on p. 502 stands in need of two slight corrections. It is proper that the helmsman, being summoned to exhort the merchants to embark, pronounces the praise of the sea; here, then, the chief merchant's words *kathaya kathaya bhoḥ puruṣa yathābhūtaṃ mahāsamudrasya varṇam* are fit. But afterwards, when the number of merchants ready to partake of the journey threatens to exceed the capacity of the vessel, it becomes advisable to make the helmsman proclaim also the bad chances of a sea voyage. It is no more the praise but, on the contrary, the blame of the sea which is wanted to be made known. For this reason I believe we must read p. 502, 16 thus: *ghoṣaya bhoḥ puruṣa mahāsamudrasya yathābhūtam avarṇam.* See for *avarṇa* = 'blame' *Petropol. Dict.* I, 486. V, 1062. *Wörterb. in k. Fass.* I, 125; to the instances adduced there may be added one from our Divyāvadāna (p. 272, 25) *rathyāvīthīcatvaraśṛṅgāṭakeṣu cāvarṇaṃ niścārayāmaḥ* 'we will proclaim (your) blame on the highways etc.', and one from the Avadānaśataka, avad. nr. 47 (MS Cambr. Add. 1611, f. 45 a 5 *tayā ..... śaikṣāśaikṣāṇāṃ ca avarṇo bhāṣitaḥ*). — In the sequel among the mischiefs by which travellers over sea are liable to be overtaken the occurrence of pirates is mentioned. It seems that this is said with a small admixture of jesting, if I rightly understand the passage p. 502, 21 as meaning 'highway robbers with dark sails'. The printed text has *caurā apy atrāgacchanti nīlaiḥ sitair vanacārino* etc., I read *śītair* instead of *sitair.* The word *śīta* 'sail' occurs in the Sūpārakajātaka of the Jātakamālā, p. 94, 8 and 10 of Kern's edition who compares Jātaka ed. Fausb. IV, 21, 6 *rajatamayāni sītāni ...... ahesuṁ.*

XCIV. The impossible form *pakvamānānām* (p. 510, 8) must be imputed to some clerical error. Correct *pacyamānānām,* the ligatures for *kva* and *cya* being liable to be confounded by copyists.

XCV. In the story of the miraculous horse, narrated on pages 510 foll., which bears some affinity with a similar tale in the Pāli Jātaka, nr. 254, there is found a very interesting portion in verse (p. 512, 14—513, 6) making up five aupacchandasika stanzas. This

old poetry has come down to us in a lamentable state of depravation. The editors have made here and there some good observations for the purpose of emendation, but it seems beyond hope to get a plausible restitution of its original shape. Here are a few proposals bearing on some details. At p. 512, 14 the metre requires *ghaṭīkarasya* to be changed into *ghaṭi°*, shortening of the *ī*, though offending against grammar, is admissible in verse. P. 512, 16 read *°sirā°* for *°śirā°*; ibid. l. 17 the vocat. is wanted *bahumata tadarthe* . . . . ., cp. p. 123 foot-note of my first article; ibid. l. 20 I propose *vada me 'dya sādhu pṛṣṭaḥ* 'well, tell it me who ask you thereabout'; ibid. instead of *paramayavārjavadhairya°* one should exspect *paramajavārja°*.

XXXVI (Mākandikāvadāna).

XCVI. In the narration of Mākandika offering his daughter in marriage to Bhagavān and his refusal to accept her few stanzas are exempt of corruption. One of them, p. 519, 8—10 may be healed by some simple corrections, by the application of which the whole, a jagatī strophe, would run thus:

rūpopapannā pramadā alaṃkṛtā
kāmārthinī yad bhavate pradīyate |
sahānayā sādhu cared ratiṃ bhavān
sametya Candro nabhasīva Rohiṇīm ||

The hiatus *pramadā alaṃkṛtā* is in fact admissible in Buddhistic Sanskrit, cp. even such cases as are quoted from epic Sanskrit by Hopkins, *The great epic of India*, p. 199. We have here another instance of the hortative particle *sādhu* not understood by copyists and leading them into error, cp. xcv.

Some lines below (p. 519, 18) *praṣṭuṃ hi yattām api notsaheyam* should be corrected into *spraṣṭuṃ hi dattām* etc., cp. p. 521, 1.

XCVII. P. 522, 6 foll. contains the story of the iron-smith's daughter whom her father, an exceedingly skilled craftsman, is not willing to give in marriage to anybody else but who surpasses himself by his skill. Now, a young man, a brahmanical pupil, having

learnt from the girl on what condition she is to be wooed, presents himself to the trial. The introductory discourse between the youngster and the girl is made up of some anuṣṭubhs, the last of which spoken by the pupil contains an impossible word: *vipratam*. 'Sic A' is added by the editors in a foot-note, '*tipratam* BC, *vipranam* D. Qu. *vitatam*'. What is hidden under that corruption, will plainly appear if we write down the śloka in full:

sacet pitā te jānīyāc chilpaṃ mama hi yādṛśaṃ |
tvāṃ caivānuprayaccheta anyac ca vipulaṃ dhanam ||

The akṣaras *pu* and *pra* may be easily confounded in Nepalese writing.

XCVIII. The small gap in Anupamā's words, p. 530, 16, may be filled up in this way: *śrutaṃ devena yadi tāvat prāṇātipāto na kalpate śramaṇasyārthāya na kalpate* | ⟨*atha kalpate*⟩ *devasyāpi kalpate* | *devasya na kalpata iti kuta etat.*

XXXVII (Rudrāyaṇāvadāna).

XCIX. The account of the rebirth of pious Candraprabhā in heaven, her apparition to Bhagavān at night-time, his preaching the Law to her, her conversion and the gorgeous utterance in prose and verse of her gratitude is related on p. 552 and foll. in a stereotype fashion, which is often met with in the Avadānaśataka in almost the same terms, especially in the avadānas of the sixth decad. Hence we are able to emend with absolute certainty some few errors. P. 554, 13 it must be *caladvimalakuṇḍaladharā*, not *balavadvi°*, as the editors surmise; p. 555, 1 *apāvṛtā svargagatiḥ supuṇyā* — cp. *supra* LXXIV —; p. 555, 5 *tīrṇā ca*; ibid. l. 12 *jitāriṃ*, not *°āraṃ*; l. 17 *svabhavanam*. Also it appears from those parallel passages that the correction of the editors on p. 555, 14, *sasya* for *samyak*, is right.

C. Finally I will put forth some emendations on the text of this 37th avadāna, though I am well aware that there will remain

still a lot of greater or lesser errors and corruptions unmended, especially in the great metrical portion on p. 559—562.

P. 553, 27 MSS and edition: *Āryacandraprabhā devī ākāṅkṣati,* I read: *ārye* (mylady) *Candraprabhā* etc.

P. 560, 12 perhaps *putradāradhaneṣu.* — Ibid. l. 20—23 I correct:

rājyāni kṛtvāpi mahānubhāvā
Vṛṣṇyandhakāḥ Kuravaḥ Pāṇḍavāś ca
sampannacittā yaśasā jvalantaḥ etc.

P. 561, 9 the last word is doubtless *śerate.* The poet says that it causes displeasure to see the dried heads of dead corpses lying dispersed (on the field) like gourds. Metre and sense make *upasthānāni* suspect, should it be changed into *apāstāni*?

P. 564, 18 instead of *ko nu virodha iti* I guess *ko 'tra virodha iti.*

P. 570, 25. By inserting *naḥ* editors have restored the first word of the sentence, but another fault stands in need of correction, *haritalūna* being meaningless. I read the sentence thus: *ma⟨naḥ⟩śokaśalyenābhyāhato hastalūna iva naḍo mlāyitum ārabdhaḥ.*

P. 571, 8 instead of *māṃsapeśīṃ kṛtvā,* which cannot be correct, should be read *māṃsapeśīṃ svīkṛtya,* cp. 572, 26 *māṃsapeśīm ādāya.*

P. 573, 22 it is obvious that the phrase *pātracīvarāṇi pāṃśunā 'vatariṣyatīti* is no Sanskrit at all. Alter: *'vakariṣyatīti.* 'To strew, throw, scatter dust' or 'with dust' is *pāṃsuṃ* (*pāṃsunā*) *avakirati,* not *avatarati.*

P. 580, 7 Kātyāyana's mother, on seeing her son, can at no rate say *dṛṣṭvāsya vata putrakaṃ paśyāmi.* We have here an instance of a confusion not unfrequent in mss. between *dṛṣṭvā, dṛṣṭyā* and *diṣṭyā* (cp. e. g. p. 405, n. 5; 425, n. 1; 570, n. 3). Taking this into account and adopting the editors' supposition that *cirasya* can not be wanting here, I emend: *diṣṭyā ⟨cira⟩sya vata* [or: *bata*] *putrakaṃ paśyāmi.*

Anzeigen.

სალიტერატურო ქართული. სილოვ. ხუნდაძის გამოკვლევა. ქუთაისი. Типог. Киладзе и Хеладзе. 1901. [Litterarisches Georgisch. Untersuchung von Silowan Chundadſe. Kutaïs.] SS. 239 [nach einer Schlussbemerkung wurde der Druck im Febr. 1902 vollendet].

Keiner Schriftsprache bleibt der Kampf um die ‚Richtigkeit‘ erspart, so auch nicht der georgischen; ja dem Verfasser der vorliegenden Schrift zufolge würde keine eine solche Mannigfaltigkeit von Formen (nämlich gleichbedeutenden) aufzuweisen haben wie die georgische, das heisst die jetzige; der alten Sprache rühmt er Einheitlichkeit nach. Er versucht abzuhelfen, und zwar tut er es mit dem Gefühl äusserster Bescheidenheit. Er habe 17 Jahre hindurch das Georgische gelehrt und dabei natürlich auch er gelernt; er kenne es zwar noch heutigen Tages nicht gründlich, doch habe die lange Erfahrung und Erwägung manche Frucht gezeitigt, die er nun vorlege. Den Stoff hat er nicht alphabetisch angeordnet, sondern nach der inneren Zusammengehörigkeit, also nicht in Sandersscher, sondern in Wustmannscher Weise, ohne freilich von den ‚Hauptschwierigkeiten‘ und den ‚Sprachdummheiten‘ etwas zu ahnen und ohne von selbst zu einer derartigen Unterscheidung zu gelangen. In langer Reihe werden uns paarweise oder auch zudritt, zuviert Sprech- und Schreibweisen, Wortformen, Wörter, Wendungen vorgeführt, und immer einem davon der Preis zuerkannt. Für eine solche Arbeit haben nicht nur die Georgier, sondern auch wir Fremden die wir uns mit dem Geor-

gischen befassen, dankbar zu sein, allerdings in ganz verschiedenem Sinne. Für uns bleibt es gleichgültig was das Richtige oder besser gesagt das Richtigere, das Empfehlenswerte ist; auch können wir uns des Prüfsteins nicht bedienen der hier am meisten angewendet wird. Es ist der ‚Wohllaut' (კეთილხმოვანება), unter dem aber, von dem so überschriebenen Abschnitt S. 102—113 abgesehen, nur selten die Eigenschaft bestimmter Lautfolgen verstanden wird, sondern in der Regel eine solche Wohlgefälligkeit für das Ohr wie sie durch den festen oder häufigen Gebrauch erst erzeugt wird; auch wir pflegen uns ähnlich auszudrücken, wir sagen z. B., *kauft* laute besser als *käuft*. Der Verf. aber scheint sich dieser Bedeutung des Wortes nicht bewusst geworden zu sein, sonst könnte er nicht etwas als ‚ungesetzmässig und zugleich nicht wohllautend' bezeichnen, wie er das öfters tut, z. B. S. 40; wenn ვ für მ in იზავდა statt იზამდა u. s. w. zwar bei den Ostgeorgiern häufig, aber ungesetzmässig ist, inwiefern ist es denn weniger wohllautend als in ზიდავდა und den vielen Verbalformen wo es gesetzmässig ist? Zu den Entscheidungen könnte ich höchstens hie und da ein nebensächliches Fragezeichen an den Rand setzen. S. 147 wird dem volkstümlichen უმისოთ unter den Ausdrücken für ‚ohne' eine gute Zukunft verheissen. Es ist mir nicht ganz klar in welchem Umfang schon heute das Wort in diesem Sinne vorkommt; es bedeutet eigentlich ‚ohne ihn', und nur so verdolmetschen es die Wörterbücher. Der Übergang würde ein ähnlicher sein wie beim franz. *avec* ‚mit diesem' { ‚mit'; nur könnte im Georgischen die Verbindung mit dem adjektivischen Pronomen zu Grunde liegen: aus უმის კაცისოთ ‚ohne jenen Menschen' durch Umstellung geworden sein კაცის უმისოთ, und sich dann hier der demonstrative Sinn verdunkelt haben. — S. 149 werden die häufig gebrauchten სინამ ‚solange als' ‚bis' und მინამ ‚so lange' für სანამ und მანამ ‚sehr übellautend und ungesetzmässig' genannt, weil diese von სად und მანდ ausgegangen seien; aber das letztere bezweifele ich, ich denke eher an den Genetiv მი(ს); die eine Form würde zunächst -ი-, die andere -ა- gehabt und sie dann in doppelter Richtung sich angeglichen haben, sonst wäre ja das Auftreten des -ი- überhaupt nicht zu

24**

erklären. Übrigens ist სინამდის früh belegt: aus dem *Daredžaniani*. Die Hauptsache für uns ist die Aufstellung und Aufhellung der Tatsachen. Wir werden, worüber die sonstigen Quellen meistens versagen, über ihre Verbreitung nach Zeit und Raum unterrichtet, vor allem darüber ob sie im Ostgeorgischen (Amerischen) oder im Westgeorgischen (Imerischen) zu Hause sind und ob sie die Schriftsteller aus der Mundart ihrer engeren Heimat aufgenommen haben; so stellen, um ein recht auffälliges Beispiel anzuführen, heutzutage die amerischen Schriftsteller den attributiven Genetiv einem Substantiv nach, die imerischen vor (S. 124). — Auch werden die Bedeutungen näher bestimmt und hie und da auf die kleinen Unterschiede der Synonymen hingewiesen. Der Verfasser zeigt z. B. S. 176 dass von den beiden Wörtern für ‚nackt‘: შიშველი und ტიტველი jenes nicht auf völlige Nacktheit sich bezieht, wohl aber dieses, dem er dann als genau entsprechendes Wort das mir nur vom Lesen her bekannte დედიშობილი (eig. ‚muttergeboren‘; vgl. unser ‚mutter[faden]-nackt‘) hätte zur Seite setzen können. Nicht bei TSUBINOW, wohl aber beim alten ORBELIANI, den zu erwähnen der Verfasser bei seinen synonymischen Betrachtungen andere Gelegenheiten versäumt hat, findet sich der Unterschied angegeben. Diese beiden Wörter, welche auch miteinander verbunden vorkommen (ტიტველ-შიშველი), und ein drittes, ლილველი ‚nackt‘, vom federlosen Vogel, verhalten sich offenbar wie drei Varianten zueinander (vgl. laſ. $t_{\check{s}}unt_{\check{s}}u$ oder $d_{\check{z}}und_{\check{z}}u$ ‚nackt‘). Im allgemeinen aber handelt es sich bei dem hier vorgelegten Stoff nicht um Divergenz, sondern um Konvergenz, und unsere Aufgabe besteht darin die verschiedenen Quellen des Gleichwertigen aufzudecken. Der fremde Ursprung ist am leichtesten erkennbar bei den einzelnen Wörtern, immer und ohne weiteres bei den Entlehnungen aus dem Russischen, die ja erst der jüngsten Zeit angehören. S. 178 f. bespricht der Verfasser drei von diesen: სტოლი } *столъ*, სტაქანი } *стаканъ*, ფადნოსი } *подносъ* (man bemerke in den beiden letzten Fällen die Wiedergabe der russ. Tenuis durch die georg. Aspirata; vgl. meine Schrift *Über das Georgische* S. 10). Für das letzte Wort habe das Georgische ხონჩა; aber auch dies ist ja Fremd-

wort, nämlich } pers. خوانچه, und das wusste schon ORBELIANI (freilich sagt er nur: სხჳათა ენაა). Wenn dieser aber nun fortfährt: ‚auf georgisch heisst es სიფლი und ტაბაკი', so verkennt er dass auch dies Fremdwörter sind; სიფლი (so auch als Schlagwort bei O.), სიფილი, სიფილა, სეფილა, welches kaum, wie TŠUBINOW angibt, vom franz. *sébile* herkommen kann, wohl aber mit ihm einen gemeinschaftlichen Ursprung haben wird (} arab. زِبِّيل ‚zum Gefäss ausgehöhlter Kürbis'[1]?) und ტაბაკი } arab. türk. pers. طَبَق. Von den beiden georgischen Wörtern die noch mit der Bedeutung *подносъ* verzeichnet werden, ist სინი[2] ebenfalls arab. türk. pers., nämlich سينى (eig. ‚chinesisches Porzellan'), und ლაკანი, ლანკანი, ლანგარი zwar als Bibelwort älter als die andern, aber doch gewiss dasselbe wie griech. λεκάνη, in der dorischen Form λακάνη. Was das zweite Wort სტაქანი anlangt, so will es der Verf. durch das alte und volkstümliche ჭიქა ersetzt wissen, dessen eigentliche Bedeutung aber ‚Glas' als Stoff ist (STARČEWSKIJ hat für стаканъ: swan. *чик*, mingr. *чирка*, für стекло: swan. *тчичкh*, mingr. *чика*). Hierbei ist es aber unmöglich des gleichbed. დოსტაქანი nicht zu gedenken, welches auf pers. دوستكان zurückgeht; aus diesem ist auch das altruss. *достоканъ* entlehnt, das dann in der späteren Gestalt *стаканъ* noch einmal ins Georgische eindrang. Endlich neben dem dritten Wort სტოლი stehen als gleichbedeutende lauter Lehnwörter: ტაბლა } lat. *tabula*, griech. τάβλα, arab. طاولة, türk. pers. طبله; ტრაპეზი } griech. τραπέζα; მაგიდა } griech. μαγίς, -ίδος, arab. türk. pers. (ة-)مايدة; სუფრა } arab. türk. pers. (ة-)سفرة, neugriech. σοφρᾶς; das oben erwähnte ტაბაკი bedeutet im Mingr. ‚Tisch', ebenso swan. ტაბაგ. Der Verf. bevorzugt სუფრა; es bedeute zwar im Amerischen ‚Tischtuch', im Imerischen aber ‚Tisch', allerdings nur den langen, niederen, vierfüssigen; aber das Wort könne ja, wie in andern Sprachen, auf die verschiedenen Arten Tisch übertragen werden. Er scheint es nicht

[1] Dies Wort bedeutet im Arab. und Türk. auch ‚Korb'; daher wohl georg. ზებინი, სებინი, სევინი, dass.

[2] Mingr. სენი, სეენი, swan. საინ (so nach ERCKERT, der auch ein mir sehr bedenkliches georg. *sojno* verzeichnet), tscherk. *seḥan*, *saḥan* ‚Teller' weisen auf ein zweites Wort hin.

als ein fremdes zu fühlen, während doch schon ORBELIANI es als persisches bezeichnet, dem er irrtümlich allerdings als georgisch das ტაბლა gegenüberstellt; immerhin ist dies, da es in der Bibel das Wort für ‚Tisch‘ ist, das älteste der genannten Lehnwörter. — Nicht immer kommt selbst ein echtgeorgisches Wort gegen das Lehnwort auf; so nicht im Sinne von ‚Schlüssel‘ გასაღები (von გაღება ‚öffnen‘) — obwohl BAGAJEW in seinem Wtb. *ключъ* nur so übersetzt — gegen კლიტე, welches schon die Bibel kennt (S. 180), das aber trotzdem, wie mir scheint, nicht unmittelbar vom griech. κλείς Akk. κλεῖδα stammt, sondern zunächst vom pers. کلید = arab. اقلید (*t* aus *d*, wie z. B. in ოსტატი ‚Lehrer‘ } pers. أُستاد). — Russischem Einfluss schreibt der Verf. die Ableitung weiblicher Substantive von männlichen vermittelst der Endung -ა zu, wie მეფა ‚Königin‘ von მეფე (S. 23); gewiss fallen solche Bildungen ganz aus dem Charakter des Georgischen heraus, aber sie treten weit früher auf als an jenen Einfluss gedacht werden kann, sind wohl zuerst griechischen Formen nachgeahmt — die Grammatik ANTONIS, welche selbst dem 18. Jhrh. angehört, bringt eine Reihe von Belegen aus dem A. T. (vgl. *WZKM.* x, 124. 313), darunter მეფა. Auch im Baskischen finden sich ein paar Fälle von Motion zunächst in der Übersetzung des N. T. (vgl. meine Einleitung zu *Leiçarraga* S. LXXVII).

In der inneren Sprachform des Georgischen äussert sich nicht selten die Wirkung des Russischen; der Verf. verpönt besonders den aus dem Russischen stammenden Gebrauch des Instrumentals und gewisser Postpositionen in Wendungen wie ‚mit Holz handeln‘, ‚auf Bären jagen‘, ‚mit Schlägen bedrohen‘, ‚mit dem Leben zufrieden‘ u. a. (S. 156 f. 159 f.). — In andern Fällen in denen der Verf. einen russischen Einfluss annimmt, ist entweder ein solcher nicht nachzuweisen oder nachzuweisen dass er nicht vorhanden sein kann. Das letztere wenigstens in einem Fall. Die Stellung der Konjunktion რა ‚als‘ (quando) nach dem Verb, welche bei den neueren Schriftstellern sehr gebräuchlich sei, soll dem russischen Gerundium nachgebildet sein, z. B. გაათავა რა ეს საქმე ∼ *окончивши это дѣло* (S. 136 ff.). Das verstehe ich ganz und gar nicht; der Georgier wird doch sein

რა nicht dem russ. Suffix *-вши* gleichsetzen? Die Hauptsache aber ist dass diese Stellung, die der Verfasser in den paar von ihm regelmässig zu Rate gezogenen Schriften nur einmal entdeckt hat, gerade in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel die gewöhnliche ist, z. B. ესმა რა — იქცეოდა რა — გარდამოვიდოდა რა Matth. iv, 12. 18. viii, 1. — Auch in ეს თუ ის ‚dieser oder jener‘ = ‚mancher‘ (S. 159) vermag ich nichts besonders Russisches zu erkennen; der Russe pflegt ja zu sagen *тотъ и другой*, und jene Verbindung kann überall von selbst erwachsen und dann auch aus ferner liegenden Sprachen welche sie besitzen, vermittelst der zahlreichen Übersetzungen Förderung erfahren (vgl. lat. *hic et ille*, ital. *questo e quello* und unser *dieser und jener*), während sie andern benachbarten und verwandten Sprachen fremd ist, die aber z. T. die entsprechenden Adverben ‚hier und da‘, ‚jetzt und dann‘ kennen. Auch das Georgische kennt აქა-იქ ‚hier und da‘ = ‚manchmal‘, und da sich der Verfasser dessen bedient (z. B. S. 127 Z. 6), so hätte er auch das ეს თუ ის belassen können. Vielleicht kommt arm. այս եւ այն in gleichem Sinne wie letzteres vor; ich vermag es mit Bestimmtheit nicht zu sagen, überhaupt hier die Möglichkeit armenischer Einwirkungen nicht gebührend zu erwägen; es wäre sehr verdienstlich wenn ein Einheimischer einmal die Übereinstimmungen in der inneren Sprachform zwischen Georgisch und Armenisch erörterte. — Eine ähnliche Beurteilung muss der Gebrauch des Passivs anstatt des Aktivs, z. B. მოკლულიქნა anstatt მოკლეს erfahren (S. 82 f.); hier ist gewiss nicht das Russische insbesondere vorbildlich gewesen (*былъ убитъ*), sondern die Vorliebe für das Passiv ist eine gemeineuropäische Neuerung. Vgl. z. B. Wustmann, *Allerhand Sprachdummheiten*[2] S. 94: ‚Zu warnen ist nur vor der unter Juristen und Zeitungsschreibern weit verbreiteten Gewohnheit alles passiv auszudrücken.‘ Der ungarische Ministerpräsident Bánffy bevorzugte im Magyarischen das Passiv, welches aber unsern neuarischen Passiven ganz unähnlich ist, dergestalt dass die Witzblätter sich über ihn lustig machten. Man nehme hinzu was Miklosich in seiner slawischen Syntax (S. 740) sagt: ‚Die den europäischen Sprachen analoge Ausdrucksweise drängt die eigen-

tümlich slawische immer mehr zurück, eine Erscheinung die sich auch in andern Sprachen unsers Weltteils beobachten lässt; denn ein gewisser, man möchte sagen, Europäismus strebt die Sprachen der an der Kultur teilnehmenden Völker Europas wie zu einem Idiom zu vereinigen.‘ Es ist nun aber zu bemerken dass den Georgiern von allem Anfang an das Passiv näher gelegen ist als das Aktiv (vgl. meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen* S. 55 ff.); das Verb an sich hatte ursprünglich passiven Sinn, und den zeigt noch das Praet. II mit dem Aktivus zur Bezeichnung des Subjekts. Einer zweiten Schichtung gehören das Praet. III und IV an mit dem Dativ als Subjekt und mit passiver Prägung des Verbs: უ-წერი-ა gleichsam ‚ihm geschrieben ist‘ = ‚er hat geschrieben‘, aber bei gewissen Verben noch mit einer Form die sich von der aktiven nicht unterscheidet: მო-კლავს ‚er tödtet‘, მო-უ-კლავს ‚ihm getödtet ist‘ = ‚er hat getödtet‘. Ferner trat neben jenes Praet. II, dessen passiver Sinn verblasst war, ein neues durch den Vorvokal ausdrücklich als passiv gekennzeichnetes Praet. II; in der Konstruktion aber besteht zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied: მო-კლა კაცი მეფე-მ = მო-ი-კლა კაცი მეფ-ისგან ‚getödtet ward der Mann von dem König — seitens des Königs.‘ Das neuerdings aufgekommene მოკლულ(ი)-იქნა, welches vollkommen unserem ‚getödtet ward‘ entspricht, vertritt demnach nicht sowohl მოკლეს ‚sie tödteten (ihn)‘ als მო-ი-კლა: das mit dem Hülfsverb zusammengesetzte Passiv das einfache. Die Umschreibung kann durch das Russische oder durch westeuropäische Sprachen angeregt, aber auch auf georgischem Boden selbständig gebildet worden sein. Eine gleiche Unsicherheit fühle ich mit Hinsicht auf eine noch merkwürdigere Umschreibung, die wie ich glaube, nur der neueren Zeit angehört, über die ich aber von Georgiern selbst nähere Auskunft zu erlangen wünschte. Wir finden nämlich sehr häufig das Part. Pass. Praet. mit ‚haben‘ in demselben Sinn verbunden wie bei uns; z. B. აქვს მიცემული ‚er hat gegeben‘. Russischer Einfluss ist hier natürlich ganz ausgeschlossen; westeuropäischer aus äusseren Gründen nicht recht begreiflich. Innerhalb des Geor-

gischen mochte zwar z. B. ჯარი მოკრეფილი ჰყავდა von der Bed. ‚er hatte ein Heer als gesammeltes' leicht zu der: ‚er hatte ein Heer gesammelt' vorschreiten; aber ‚er hat einen Becher als geschenkten' hätte doch eigentlich nichts anderes werden können als: ‚er hat einen Becher geschenkt bekommen' und nicht, wie es nun eben der Fall ist: ‚er hat einen Becher geschenkt'. Und ich lese ja in der Tat z. B. ორთავეს სიცოცხლე აქვს მინიჭებული ‚beide [Tier und Mensch] haben das Leben geschenkt' = ‚geschenkt bekommen', was auch, dem Wortlaut nach, so viel sein könnte wie ‚haben [andern] das Leben geschenkt'. Dass nun im Georgischen das Verb welches den Besitz bezeichnet, ebenso wie im Romanischen und Germanischen, die miteinander in Fühlung standen, und im Baskischen, das sich hierin nach dem Romanischen richtete, als einfacher Ausdruck der vollendeten Handlung verwendet wird, erscheint allerdings wunderbar; und doch lehnt sich diese zusammengesetzte Zeit an eine andere des Georgischen an, nämlich an das Praet. III.[1] Es muss nämlich berichtigt werden dass ‚haben' strenggenommen im Georgischen nicht besteht; es wird ersetzt durch zwei Verben welche bedeuten ‚(im Besitz) sein' und von dem für das prädikative ‚sein' sich unterscheiden: მაქვს (von Dingen), მყავს (von Personen) ‚mir ist' = ‚ich habe'. So entsprechen sich z. B. ნაწერი მ-აქვს und მი-წერი-ა ‚ich habe geschrieben' in Form und Sinn zwar nicht völlig, aber doch im wesentlichen. — Zwei miteinander eng verknüpfte Eigentümlichkeiten des Georgischen, über die sich der Verf. S. 126 ff. auslässt, verlieren vor dem Europäismus mehr und mehr an Boden. Am Schluss einer Anführung die von irgend einem Verb des Mitteilens begleitet ist, wird dies in einer allgemeinen und abgekürzten Form wiederholt um etwa die Bedeutung unserer Gänsefüsschen zu bekommen (1. P.: -მეთქი, 2. P.: -თქო, 3. P.: -ო), z. B. im Deutschen gleichsam: ‚„wohin gehst du, sagte er?" fragte er mich'. Die indirekte

[1] Auch das Neugriechische kennt dies zusammengesetzte Perfekt: ἔχω γραμμένο; daher hat es wohl das Lafische entnommen: ჯარალი მილუნ. Stammt nun etwa wieder aus dieser Quelle das georg. წერილი მაქვს? Es wäre hierfür wichtig zu wissen ob das Mingrelische an dieser Erscheinung teil hat.

Rede pflegt der Georgier durch die direkte zu ersetzen, z. B. auch in solchen Fällen wie ‚er hoffte dass er ihn sehen würde‘; dafür heisst es: ‚er hoffte, „ich werde ihn sehen, sagte er“‘. Es verhält sich also gerade umgekehrt wie der Verfasser meint: die direkte Rede stehe dem Georgischen nicht an; durch die angegebenen Anhängsel wird ja die Rede nicht zur indirekten. Dieser Gegenstand aber bedürfte einer gründlichen Darstellung; wenn heutzutage die Übereinstimmung mit unsern Sprachen sich anbahnt, so ist nicht zu übersehen dass sie eigentlich schon in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel vorhanden war. — Mehrfach begegnen wir im Georgischen Schwankungen oder Entwickelungen die uns eben deshalb interessieren weil sie neue Belege für bekannte Erscheinungen sind. Das prädikative Personalpronomen (‚wenn ich du — er wäre‘) wird von den Sprachen die einen Prädikatskasus haben, in diesen gesetzt (z. B. magy. *ha én neked volnék*, poln. *gdybym był tobą*), aber auch von mancher andern nicht in den Nominativ (z. B. ital. *se io fossi te,* holl. *als ik hem was*). Das Georgische besitzt einen Prädikatskasus, den Adverbial, auf -ად; aber es gebraucht ihn nicht von der 1. und 2. P. (wenn ihn auch die Grammatiker mit Ausnahme Žordanias in diesen Paradigmen anführen), sondern statt dessen entweder den Nominativ (so in Imerien): მე რომ შენ ვიყო, oder den Genetiv: მე რომ შენი ვიყო ‚wenn ich du wäre‘ (S. 157). Der Verf., der das letztere missbilligt, meint, es bedeute ja soviel wie ‚wenn ich dein wäre‘ d. h. ‚dir gehörte‘; indessen handelt es sich hier nicht um einen possessiven Genetiv, sondern um einen ähnlichen wie wir ihn haben in ‚zufrieden mit‘, ‚dankbar für‘ (s. S. 156 f.), ‚sich fürchten vor‘, ‚glauben an‘ (*Pass. Char.* S. 68 f.), und wie er nicht mit Žordania (ქართ. გრ. S. 127 § 64, აა) aus einer Ellipse zu erklären ist. Wie verhält sich das Georgische mit Bezug auf die prädikative 3. P. (auch Žordania verzeichnet იმად)? — Dem Verfasser zufolge (S. 158) wird in Amerien gesagt ფეხთ დაიბანა ‚er wusch sich die Füsse‘, in Imerien aber ფეხი დაიბანა u. ä., und das sei das Bessere; denn die pluralische Darstellung eines allgemeinen Begriffes entspreche dem Charakter des Georgischen nicht, wie er schon früher (S. 154) be-

merkt habe. Aber hier hatte er die neuerdings vorkommende Bildung von Adjektiven aus Pluralen gerügt, wie საქალებო გიმნაზია ‚Mädchengymnasium‘ für საქალო გ., die ja in der Tat ungeorgisch, aber auch unsern Sprachen fremd ist. Hier jedoch handelt es sich um die Bezeichnung paariger Körperteile, bei welcher die einen Sprachen den Singular, die andern den Plural bevorzugen. Es scheint mir dass vom Deutschen, wo ja auch *Fuss, Auge* für *Füsse, Augen* gesagt wird, das Georgische sich nicht wesentlich unterscheidet, wenigstens nicht soweit ich die biblischen Stellen vergleiche. Die meisten der vom Verfasser angeführten Fälle in denen besser der Singular als der Plural zu setzen sei, sind solche in denen der Plural überhaupt keine sachliche Begründung hat, wie სადილთ უკან = სადილს უ. ‚nach der Mahlzeit‘, ტანთ ჩაიცვა — გაიხადა = ტანზე ჩ. — გ. ‚er zog sich an — aus‘. Man bemerke den Wechsel der Konstruktion in diesen letzten Beispielen: ‚den Leibern‘ — ‚auf dem Leib‘. Ich glaube dass dieses -თ ein analogisches ist, wohl zunächst in Zusammensetzungen wie ტანთ-საცმელი auftretendes, etwa unserem -*s* in *Geburtstag, Hülfsmittel* zu vergleichen. — In den Sprachen die das prädikative Adjektiv (oder Partizip) in der Regel unverändert lassen, äussert sich öfter die Neigung es mit dem Subjekt in Kongruenz zu setzen; so schwankt das Baskische, nach Ort und Zeit, zwischen ‚der Mann ist gut‘, ‚die Männer sind gut‘, wie es wohl von Anfang an überall geheissen hat, und ‚der Mann ist der gute‘, ‚die Männer sind die guten‘; so wird heutzutage im Deutschen oft gesagt und geschrieben: ‚der Erfolg war ein ausserordentlicher‘, ‚die Einnahmen waren sehr gute‘, mit unbewusster Annäherung an vorzeitlichen Gebrauch. In diesen Fällen ist die prädikative durch die attributive Verbindung beeinflusst worden; und ebenso wird es sich im Georgischen (welches Geschlecht und Artikel nicht kennt) verhalten, wenn z. B. neben ეს კაცები ბრმა არიან ‚diese Menschen sind blind‘ gesagt wird ე. კ. ბრმები არიან. Wir brauchen das letztere nicht zu fassen als ‚diese Menschen sind Blinde‘ (wie ‚diese M. s. Toren‘ u. s. w.) und nicht mit dem Verf. (S. 121) die Regel zu schmieden dass das Prädikat wenn substantivisch verändert werde. — Der nicht seltene

Gebrauch des Nominativs statt des zeitlichen Dativs neben den perfektischen Formen, z. B. დარჩა იქ ერთი კვირა ,er blieb dort eine Woche' statt ერთ კვირას (S. 152) beruht auf einer Verwechselung des eigentlichen Dativs mit dem akkusativischen Dativ, der neben dem (passivischen) Perfekt durch den Nominativ ersetzt wird. Die Verwechselung liegt nahe; es ist als ob man sagte *la semaine qu'il est restée là,* was vielleicht irgendwo im Romanischen vorkommt. — Zwei wirkliche ,Sprachdummheiten' finden sich S. 194 f. besprochen; sie sind aber doch nicht სრულიად გაუგებარი. Wenn მსწავლული für სწავლული ,Unterrichteter' gesagt wird, so hat sich das მ- des Part. Praes. მ(ა)სწავლელი ,Unterrichtender' eingemischt, und das wird nicht befremden wenn man bedenkt wie gern diese beiden eigentlich gegenüberstehenden Begriffe zusammen gerückt werden: *Gelehrter* ∾ *Lehrer*, *doctus* ∾ *doctor*, *scholaris* engl. *scholar*, *lernen* für *lehren* u. s. w. Auch bei amer. (schon bei S.-S. ORBELIANI) უჩუმრათ = ჩუმათ ,still' lässt sich die Aufhebung des Gegensatzes erklären; das erstere bedeutet nicht sowohl ,un-still' als ,ohne Mucks' (das -რ- macht keinen Unterschied, es ist das partizipiale; *ჩუმრი = მჩუმარე, wie მდუმრი = მდუმარე ,still') ჩუმი ist nicht bloss ,lautlos', sondern auch ,leise'; vgl. lat. *mussare* ,leise reden' und ,schweigen'. ,Nicht-leise' kann sein: ,nicht bloss l.' = ,laut' und ,nicht einmal l.' = ,lautlos'. — S. 163 ff. stellt der Verf. dreissig unrichtige Redeweisen mit ihren Verbesserungen zusammen, ohne sie im einzelnen zu erörtern. Sie sind ihrem Ursprung nach sehr verschiedenartig. Gewiss wird ცეცხლის პირას regelrechter sein als ცეცხლა პირას (13); doch sehe ich in dem letzteren eine altertümliche Bildung, wir haben ja auch ცეცხლა ბალახი = დევცეცხლა ,Feuernelke'. Für გაჩერდენ ,sie kehrten ein' (im Gasthof) solle man sagen ჩამოხტენ (7). In der Tat bedeutet (გა)ჩერება zunächst ,gaffen', ,verblüfft sein' und ist offenbar eine lautliche Variante des gleichbed. (გა)შტერება (vgl. ჩა- } შთა-); wenn es sich auch nicht absehen lässt wie es zu der andern Bedeutung gelangt ist, so scheint doch ein interner Vorgang angenommen werden zu müssen. Übrigens frage ich ob hier nicht ჩამოხტენ zu ersetzen ist durch ჩამოხდენ (oder nach der Schreibung des Verf. ჩამოხთენ); ჩამოხდომა ist nach Tš.[2] ,ein-

kehren', ,sich aufhalten' (mit dem Faktitiv ჩამოხდენა), ჩამოხტომა: ,herabspringen' (z. B. vom Pferde). Freilich findet sich hier auch unter dem letzteren die Bed. ,einkehren', wie umgekehrt bei Tš.[1] unter ჩამოხდომა auch ,(vom Pferde) absteigen'; die beiden Verben scheinen also schon seit längerer Zeit miteinander verwechselt zu werden. Manche von den gerügten Ausdrucksweisen trägt einen ganz allgemeinen Stempel, so ფეხით für ქვეითათ ,zu Fuss' (24), wo auch das Russische und Armenische, sowie das Magyarische und andere Sprachen besondere von dem Wort für ,Fuss' abweichende Bezeichnungen haben. In andern Fällen liegt der fremde Einfluss zu Tage, und einmal weist der Verf. darauf hin. Einer russischen Wendung (die mir übrigens nicht bekannt ist) soll ავსებით სავსე ,voll von Fülle' = ,ganz voll' (17) nachgebildet sein. Wir sagen: ,hängen an' und ,abhängen von', entsprechend der Russe: *висѣть на* und *зависѣть отъ*. Der Georgier gebraucht beide Male die Postposition -ზე(დ) ,auf', demnach ist დამოკიდებულია ჩემგან ein Russismus für დ. ჩემზე ,es hängt von mir ab' (4). Sehr auffällig ist საჩქაროზედ für საჩქაროთ ,in Eile' (16) ∾ *наскоро*. In armenischem Munde erklang wohl zuerst რა ღირს? für როგორ ღირს? ,was kostet es?' (1) ∾ ***ի՞նչ արժէ*** und რამდენი საათია? für რომელი საათია? ,wie viel Uhr ist es?' (11) ∾ ***ժամը քանի՞ է***; in საათის ორია für ორი საათია ,es ist zwei Uhr' (11) ist die Wortstellung armenisch. Wie jemand dessen Muttersprache das Georgische ist, აქვს und ყავს (10. 30) miteinander verwechseln kann, ist schwer zu begreifen.

Die Mehrfachheit der flexivischen Formen zu erklären dazu bedürfte es grossenteils sprachgeschichtlicher Erörterungen die allzuviel Platz einnehmen würden. Man könnte z. B. die Zusammenkuppelung der beiden allgemein gültigen Pluralendungen -ნი und -ები zu -ნ-ები oder -ებ-ნი (vgl. S. 22) für eine ganz junge Erscheinung halten, wenn wir nicht im Mingrelischen von den auf -ა endigenden Substantiven entsprechende Plurale fänden, z. B. ჯიმა-ლ-ეფი, georg. ძმა-ნ-ები ,Brüder'. Allerdings ist -ლი als selbständige Pluralendung im Mingrelischen nicht mehr vorhanden; wohl aber kennt das Swanische -(ა)ლ als solche und zwar neben -არ. Auch diese beiden

Endungen, die wohl nur lautliche Varianten sind, verbinden sich hier zuweilen, z. B. მუ-ლ-არ ‚Väter‘. Wiederholung der ganz gleichen Endung haben wir im georg. კარ-ებ-ები neben კარ-ები ‚Türen‘; aber das rührt offenbar daher dass კარები auch Singularbedeutung hat, eig. ‚zweiflügeliges Tor‘ (vgl. russ. *ворота*), dann aber wohl ‚Türe‘ schlechtweg (so bei Erckert; und mingr. კარეფი für дверь bei Starč.). In der Bibel finde ich ebenso ბჭენი statt ბჭე = πύλη, πυλών, θύρα. — S. 161 zählt der Verf. eine Reihe von Fällen auf in denen für die Mehrheit (des Objekts oder Subjekts) ein anderes Verb gebraucht wird als für die Einheit, so ‚das Glas zerbrach‘: გასტყდა; ‚die Gl. zerbrachen‘: დაიმტვრა — ‚das Kind setzte sich‘: დაჯდა; ‚die K. setzten sich‘: დასხდენ — ‚die Quitte fiel herab‘: ჩამოვარდა; ‚die Qu. fielen herab‘: ჩამოცვივნდა. Das mittlere Beispiel lässt sich unsern mehrstämmigen Verben, wie *je vais — nous allons* vergleichen; meistens jedoch wird ein begrifflicher Unterschied gefühlt werden (etwa wie wir sagen: ‚es fiel ein Stein‘; ‚es regnete Steine‘), und so haben wir hier wohl einen atavistischen Zug des Georgischen zu erkennen, den die mit eigenem Suffix gebildeten Pluralitätsverben des Swanischen (auch andere kaukasische Sprachen weisen solche auf) stärker hervortreten lassen. — Die sehr zahlreichen Schwankungen innerhalb der Konjugation welche der Verf. bespricht, aber gewiss ohne sie zu erschöpfen, sind teilweis erst in neuerer Zeit entstanden; doch auch dann ist nicht immer die zu Grunde liegende Anähnlichung oder Verschmelzung leicht aufzudecken. Sehr merkwürdig ist das Verb აღსარება ‚bekennen‘ (S. 92 ff.); zunächst in dieser schon der alten Sprache angehörigen Infinitivform. Man sollte erwarten: აღარება, wenngleich ein Verb არება, das etwa ‚sagen‘ bedeutet haben muss, nicht mehr nachzuweisen ist; wie sich das Präfix სა- aus den Partizipien hat einstehlen können (Tš.[1] schreibt wirklich აღსაარება), weiss ich nicht. ‚Ich bekenne‘ heisst აღ-ვ-ი-არებ, ‚ich bekenne ihm‘: აღ-ვ-უ-არებ. Es kommt nun im Georgischen vor, wenngleich nur ausnahmsweise, dass ein dem Stamme vorausgehender Teil der Verbalform mit ihm fest verschmilzt. So das Zeichen der 3. P. im Dativ in უწყება = წყება; mingr. რჩქინა, laſ. ოჩქინუ ‚wissen‘. Das ist ursprünglich

und im Mingr.-Laſ. noch ein unpersönliches Verb: მიჩქუ, უჩქუ — მიჩქინ, უჩქინ, ‚es ist mir, ihm bewusst (bekannt)‘ = ‚ich, er weiss (kenne, -t)‘. Georg. უწყის ‚er weiss‘ wurde persönlich gefasst (Ähnliches im Bask.), und dazu ვ-უწყი ‚ich weiss‘ u. s. w. gebildet; faktitiv: ვა-უწყებ. Die Möglichkeit dass ein Substantiv ganz mit dem Verbalstamm zusammenwächst, veranschaulicht uns der Verf. selbst S. 121 mit seinem ვიხელმძღვანელოთ, während er unmittelbar darauf richtig schreibt: ხელმძღვანელობთ. In dem oben genannten Verb ist zunächst der Charaktervokal -ი- zum Stamm gezogen worden (einen Infinitiv აღიარება verzeichnet Tš.[2]), und sodann auch die Präposition აღ-. Aber dabei ist man nicht von der 3. P. S. აღიარებს ausgegangen, sondern von der 1. P. S. აღვიარებ und ist so zu ვაღვიარებ (das also nichts mit der Wiederholung des ვ- in მივდივარ u. s. w. gemein haben würde) აღვიარებ, აღვიარებს u. s. w., Inf. აღვიარება gekommen. Ich vermag mir das nur daraus zu erklären dass das Verb eben in der 1. P. S. am allerhäufigsten ist, und zwar als laut gesprochene Formel, sodass die 3. P. S. gleichsam den Sinn hat: ‚er sagt: ich bekenne‘. Ein solches აღვიარებს mit dem ვ- der 1. P. liesse sich im Deutschen etwa durch ein scherzhaftes ‚er pater-peccavi-t‘ nachahmen (über derlei Umgriffe der 1. P. S. der Verben s. meine *Roman. Etym.* I, 9). Das Georgische ist zu dergleichen am ehesten befähigt, insoweit es die indirekte Rede verschmäht. So gilt auch ჩემება (von ჩემი ‚mein‘) soviel wie თვისება ‚sich aneignen‘; იჩემებს ist eig. = ‚er sagt: es ist mein‘; beides wird dann auch (აჩემებს, უთვისებს) für დაიმისება (von იმისი ‚sein‘) gebraucht, und die entsprechende Erweiterung eignet dem russ. *у-, присвоивать*. In unsern Sprachen fehlt es nicht ganz an Parallelen; vgl. *sein Egoismus*. — S. 89 f. untersucht der Verf. ob man მიღწევა oder მიწევა zu sagen habe, und entscheidet zu Gunsten des letzteren; das -ღ- habe gar keine Berechtigung. Allein es handelt sich hier um zwei verschiedene Verben die in der Bedeutung zusammenstossen und vielleicht sich beeinflusst haben; nur ist მიხწევა, wie der Verf. in Klammern setzt, die richtige Schreibung des ersteren. Das einfache Verb lautet eigentlich ხრწევა, dann, mit der so gewöhnlichen Tilgung der interkonsonantischen რ: ხწევა. ORBELIANI glossiert

es, gewiss unzutreffend, mit დაცადება und დაყენება, die beide ,innehalten' u. ä. bedeuten, Tš.[1] übersetzt es mit *выручать, избавлять*, Tš.[2] mit *достигать, доходить*, und ähnlich in den Zusammensetzungen, aber დახწევა wie Tš.[1] wiederum mit *выручать, избавлять*. Orbeliani setzt hierzu დაშლა (,zerstören' — ,entfalten'); aber der Herausgeber merkt verbessernd dazu an: თავის განთავისუფლება (das ist *избавляться*). Ich vermute dass das Verb, auch mit dem Charaktervokal -ა-, nur intransitive Bedeutung hat: ,(von irgendwo oder irgendwohin, mit Mühe) gelangen', ,sich retten' u. ä. (nicht ,retten'). In einigen Zusammensetzungen finde ich für und neben -ხწევა mit Umstellung: -ხვეწა; dann allerdings hat -ა- faktitiven Wert, und ausserdem entspricht dem -ხწევი ein -ხვეწები. So bei Tš. გარდავახვეწ = გარდავახწევ ,ich lasse entkommen', შევახვეწ dass. (aber შევახწევ ,ich entkomme'). — Manches ist mir so rätselhaft dass ich nicht einmal eine Vermutung darüber äussern kann, so das ს von სყიდვა = ყიდვა (S. 87); denn warum sollte das ს welches als Zeichen der 3. P. sich vor den mit einem Dental anlautenden Verbalstämmen erhalten hat, sich ausserdem in einem einzigen Falle vor ყ nicht erhalten, sondern erst in späterer Zeit wieder eingefunden haben? Vielleicht ist es aber besser dass wir diese einzelnen Probleme solange zurückstellen bis wir über die allgemeinen Punkte der georgischen Konjugation noch grössere Klarheit gewonnen haben. Wir sind selbst über das Tatsächliche noch ungenügend unterrichtet, z. B. über die Bedeutung der Charaktervokale. Die nicht ganz wenigen Darstellungen des Verbs die von Einheimischen herrühren (auch Chundadſe hat uns eine solche, und recht empfehlenswerte gegeben: ქართული ზმნები — ძმ. ჭილაძეთა გამოცემა. ქუთაისი Типо-Литогр. Н. И. Гамрекелова въ Кутаисѣ. 1891) könnten uns noch mehr fördern als sie tun, auch ohne den beschreibenden Charakter zu verlieren und den Unterrichtszwecken untreu zu werden.

Die Rechtschreibung, მართლწერა (der Verf. braucht das Wort ganz in dem weiten Sinne wie wir ,Orthographie', das wir ja oft mit dem Attribut ,falsch' versehen), welche für den Festiger und Richtigsteller der Sprache ein sehr wichtiges Kapitel bildet, ver-

anlasst eine oberflächliche Betrachtung der einzelnen Laute. Diese ist recht wunderlich ausgefallen. Es heisst S. 95 f. dass von den Konsonanten einige den Eindruck machen als ob man mit den Füssen auf die Erde stampfe oder in der Ferne schösse (,hart und grob'), andere als ob Gläser aneinanderstiessen oder man mit einem Stab an ein kupfernes Becken schlage (,hart und fein'), andere wiederum als ob Wasser hervorsprudele oder man auf Schnee, Watte, Schlammwasser einen platten und leichten Gegenstand auffallen lasse (,weich und grob'). Soviel ich sehe, rührt der Unterschied zwischen ,grob' oder ,dick' (მომსხო oder სხვილი) und ,fein' (წმინდა) vom Verf. her; man begreift was gemeint ist z. B. bei ჭ und წ, შ und ს, aber kaum bei დ und ტ, ვ und მ.[1] Den andern Unterschied zwischen ,hart' (მაგარი) und ,weich' (რბილი) hat schon TŠUBINOW (welcher für den ersteren Ausdruck მტკიცე gebraucht) in seiner georgisch geschriebenen Grammatik S. III aufgestellt, wo aber die Sache durch mehrere Druckfehler recht unklar gemacht wird. Über die Tenues und die Affrikaten kann kein Zweifel obwalten: die mit Kehlkopfverschluss gesprochenen sind ,hart', die mit offenem Kehlkopf gesprochenen ,weich'; nach unserer Auffassung sind auch die Mediae ,weich', und ausdrücklich wird von Tš. ბ so bezeichnet, დ aber als ,hart', von გ ist nicht die Rede. Der Verf. zählt die Mediae zu den ,harten' Konsonanten und schreibt daher, in Befolgung der schon bei Tš. sich findenden Regel ,hart mit hart, weich mit weich', ცთ und ხთ auch da wo gewöhnlich ცდ und ხდ geschrieben wird, z. B. შეცთომა, მოხთა. Tš. gibt a. a. O. unter den Beispielen dieser Regel: ,ტფილისი oder თბილისი und nicht ტბილისი oder თფილისი'; aber in der ersten Form haben wir jedenfalls ,hart mit weich' und in der vierten jedenfalls ,weich mit weich'; die zweite würde dem Verf. zufolge nicht zulässig sein, wohl aber die dritte. Da ყ immer nur mit ,harten' Tenues sich verbindet (z. B. Praes. ვიტყვი, aber Perf. ვთქვი), so durfte es schon aus diesem Grund nicht unter die ,weichen' Konsonanten gestellt werden (vgl. *Über das Georgische* S. 11). Eine

[1] Nur aus Versehen ist gewiss ჰ unter die ,groben' Konsonanten gekommen.

andere Regel welche der Verf. auftischt, ist die dass im Stamme eines Wortes nicht zwei Laute desselben Organs aufeinanderfolgen; das ist richtig nur für die Mediae und Tenues, und beruht insoweit auf allgemein physiologischen Gründen; den labialen Nasal მ nimmt er selbst davon aus, und so hätte er auch ნ davon ausnehmen müssen. Allein er erkennt hier den dentalen Nasal nicht, wie denn die Einteilung nach den Artikulationsstellen bei ihm ganz unvollkommen ist. In Bezug auf Einzelnes möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen. S. 81 sagt der Verf., welcher im allgemeinen die Doppelkonsonanten verpönt, man müsse სწუხხარ schreiben, das eine ხ gehöre dem Verbalstamme, das andere dem Hülfsverb an. Verhält es sich mit ზოგგან nicht ganz ähnlich, wofür er immer ზოგან schreibt? — S. 191 handelt der Verf. von den beiden Sprechweisen ექიმი und აქიმი ‚Arzt'; die Schwankung erkläre sich daraus dass im Persischen, woher das Wort stamme, ein Mittellaut zwischen ა und ე gehört werde. Vielmehr kommt die türkische Aussprache *hekīm* des arab. حَكِيم in Betracht. — Auch კამბეჩი und კამეჩი ‚Büffel' (S. 193) werden einen etwas verschiedenen Ursprung haben; in jenem und seiner Nebenform კამბეში (daher oss. thusch. *kambetš*, abch. *kanbaš*) ist *mb* umgestellt aus *vm* des pers. *gāvmēš*, dessen Kollektivform *gāmēš* in dem andern durchscheint. — S. 197 hält der Verf. ჭიანჭველი ‚Ameise', welches von ჭია ‚Wurm' herkomme, zwar für die regelrechte Schreibung, gibt aber doch der andern ჯინჭველი den Vorzug, weil das Georgische die Aufeinanderfolge der gleichen Konsonanten in einem und demselben Wort vermeide und die letztere Form in ganz Imerien und auch grossenteils in der Litteratur herrsche. Hiervon ist nur das richtig dass ჯინჭველი das beste Zeugnis für sich hat, welches Erwähnung verdient hätte, nämlich das älteste, die Bibel. Was ჭიანჭველი betrifft, so ist es erst durch Einmischung von ჭია aus dem vom Verf. gar nicht angeführten ჭინჭველი entstanden, welches vielleicht die ursprünglichste der drei Formen ist. Die Ameise wird nämlich gern mit einer Reduplikationsbildung bezeichnet, die das Wimmeln oder Kribbeln der Tiere nachahmt; später tritt dann nicht selten Dissimilation in der ersten oder der zweiten

Silbe ein, so gr. μύρμηξ, μύρμος : βόρμαξ, lat. *formica*, ir. *moirb* u. s. w. So finden wir in den kaukasischen Sprachen: awar. t_s'*unt*$_s$'*ra*, thusch. *t'ant'*, abch. *šęškams*, mingr. *чкитиштia*, *джгиджгиштia*, laſ. *dund*$_z$*u*, *dinčko* (ich bin genötigt die Schreibung der Quellen wegen ihrer Zweideutigkeit unverändert zu lassen); das swan. *мурик*, *морик*, *мыих* scheint aus dem Ossischen (*muld*$_z$*ug*) entlehnt zu sein. Wenn ჭინჭველი (oder -ა) wirklich zu ჯინჭველი (oder -ა) geworden ist, dann spielt jenes vermeintliche Wohllautsgesetz gar nicht mit; auch ist ja die Lautfolge ჭ—ჭ sehr häufig im Georgischen. Ganz ähnlich mag es sich mit ჯინჭარი = ჭინჭარი ‚Nessel' verhalten; das höhere Alter der zweiten Form scheint mir durch mingr. ჭუჭელე verbürgt zu werden.

Man wird aus dieser Besprechung ersehen nicht nur wieviel ich aus dem Buche gelernt habe, sondern auch wieviel ich über die gleichen Gegenstände noch zu lernen wünsche. Möchten doch die Georgier ein wenig auf die Wünsche und Anfragen eingehen welche ein bescheidener Fremder hinsichtlich des Tatsächlichen ihrer Sprache an sie immer von neuem richtet, sie welche den Fremden für das ihrer Sprache und Litteratur erwiesene Interesse so dankbar zu sein wissen — wie das die heurige Gedenkfeier für BROSSET gezeigt hat.

H. SCHUCHARDT.

M. H. ADJARIAN, *Étude sur la langue laze* (*Extrait des Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. x). Paris, É. BOUILLON, 1899. SS. 110.

H(RATCHIA) ADJARIAN (so nach französischer Umschrift, sonst HRAČEAY AČAṘEAN), der vorzugsweise auf dem Gebiete der heimischen, d. h. der armenischen Sprachwissenschaft tätig ist, hat vor einigen Jahren seine Aufmerksamkeit und Mühe dem benachbarten, aber nicht verwandten Laſisch zugewendet, von dem wir bisher eine nur allzudürftige Kenntnis hatten. Er hat hauptsächlich die Mundart von Batum studiert und zwar in Konstantinopel bei dorther stammenden

Lafen, sodann auch in Erzerum einem Lafen von Atina Wörter und Formen seiner Mundart abgehört. Zu diesem von ihm selbst gesammelten Stoff hat er den von Klaproth, von Rosen, von Peacock, von Erckert veröffentlichten hinzugefügt und alles zu einem Wörterbuch und zu einer Grammatik verarbeitet; den dritten Teil der Schrift bilden Gespräche in der Md. von Batum und Lieder von Atina. Ich glaube nicht dass er irgend eine Quelle übersehen hat; allerdings druckt A. W. Starčewskij in seinem *Кавказскій толмачъ* С.-П. 1891 S. 94—106 und 581—583 lafische Wörter und S. 638—641 einen Abriss der lafischen Grammatik ab (nach dem нарѣчіе Апшны; lies Атины); aber, so viel ich sehe, fusst er in allem und jedem auf Rosen. Doch als ganz lückenlos darf ich des Verf.s Wörterbuch nicht bezeichnen. Ich denke dabei am wenigsten an die türkischen Wörter die er weglässt, während er andere bringt, vielleicht weil sie ihm fester eingebürgert zu sein scheinen; nur hätte ich die in den Texten vorkommenden sämtlich aufgenommen, besonders deshalb weil sie zeigen wie leicht auch Adverbe und Konjunktionen (‚mehr', ‚genau', ‚vielleicht', ‚immer', ‚weil') aus dem Türkischen ihren Weg in die lafische Umgangssprache von Batum finden oder gefunden haben. Es wäre wertvoll zu wissen unter welchen verschiedenen Umständen für ‚Gott gebe ihm Gesundheit' gesagt wird: *γormotík šefá metʒás* (S. 102, 10 v. u.) und *tanrik* (türk.) *šifa metʒás* (S. 104, 14 v. u.). Für ‚Gold' heisst es zu Batum wie zu Atina auf türkisch *altuni*; aber an letzterem Ort sagt man auch *okro* = georg. *ok'ro.* Wäre das dort ein altes Wort, so wäre die Nachbarschaft des kappad. χόγορος ‚Gold' sehr zu beachten; allein es ist zu bedenken dass das Mingrelische *ork'o* hat, von dem durchaus dunkeln arm. *oski* zu schweigen. Verschiedenes was bei den Früheren steht, vermissen wir hier; von Erckert Gewährtes mit dem wenigsten Bedauern, wegen der Fehler von denen sein Buch wimmelt (der Verf. gibt S. 2 f. eine kleine Blumenlese davon). Hingegen durften von den Wortformen die in der Grammatik oder in den Texten vorkommen, keine übergangen werden, und doch suchen wir nicht wenige vergebens, so *odisχiru* ‚zur Ader lassen' § 112 (von *disχir* ‚Blut'), *go-*

gotšandru ‚du bist verheiratet' S. 106 (von *gotši* ‚Mann'), *dikomodžana* ‚wenn du dich verheiratest' S. 106 (von *komodži* ‚Gatte'), *mind-u-džaru* § 95 (ohne Bed.; zu *džar-* ‚schreiben'), *gašgurina* ‚du fürchtest dich' S. 106 (zu *škur-*), *onšalu* § 123 (ohne Bed.; zu *mšal-* ‚ausbreiten'?), *ko-še-i-naχi* § 95 (ohne Bed.; zu *naχ-*, wo das ‚Rac. 1° garder' auf den Ausfall eines ‚Rac. 2°' hinweist) u. a. Manches ist nur da zu finden wo man es nicht erwartet; Zusammengehöriges wird getrennt und Nichtzusammengehöriges verbunden. Z. B. musste *mokideri*, ein Partizip unter *kid-* gestellt werden, *tpaχat*, welches bei Erckert ja für *ptaχat* verdruckt ist (was sich zum Überfluss aus dem darüberstehenden mingr. *ptaχot* ergibt) nicht unter *baχ-*, sondern unter *taχ-*, auf welches auch bei *opatχaps* zu verweisen war, das offenbar ein Satz ist wie ‚die Ader schlägt'. Die Verweise sind auch manchmal zwischen den verschiedenen Lautformen eines und desselben Wortes unterblieben, so z. B. zwischen *tš'qoni* und *džoni* ‚Eiche', *mskueri* und *skueri, skeri* ‚Hirsch'. Freilich war es oft schwer zu entscheiden welche von solchen an die Spitze zu stellen war, und daher begegnen uns auch Wiederholungen wie *maoša, ošmuš, ošeneri* — *ošeneri, ošmuš, maoša* — *ošmuš, ɔšeneri, maoša.* Die Hinzufügung eines umgekehrten Wörterbuches, das sich auf einen sehr kleinen Raum zusammendrängen liess, wäre daher hier besonders erwünscht gekommen; der Sprachforscher braucht ja unter allen Umständen ein doppeltes Wörterbuch und wird z. B. den Unterschied zwischen der Schiefnerschen Bearbeitung von Uslars Wortsammlungen und deren Veröffentlichung in der *Этнографія Кавказа* lebhaft zu Gunsten der letzteren empfinden. Es frägt sich sogar ob nicht beim Lafischen dasselbe Verfahren sich empfohlen hätte das Lopatinskij (*Сборникъ* xii) beim Kabardischen anwandte, nämlich die knappere Gestalt dem alphabetischen Verzeichnis der kaukasischen Wörter zu geben.

Im Wörterbuch und in der Grammatik ist die Darstellung eine beschreibende, keine vergleichende und erklärende. Nirgends ist auf das Mingrelische und Georgische verwiesen, und in der Einleitung nicht mit einem Worte die Stellung des Lafischen innerhalb der

kharthwelischen Sprachen gekennzeichnet worden, obwohl den meisten Lesern der *Mémoires d. l. S. d. l.* es doch nicht gegenwärtig sein dürfte dass jenes nur eine Abzweigung des Mingrelischen ist. Indessen überschreitet der Verf. an einigen Punkten die enge Grenze die er sich gezogen hat, nämlich bei den Entlehnungen. Nicht als ob er diese grundsätzlich festzustellen bemüht wäre; er berücksichtigt den griechischen Ursprung gar nicht, weder bei den so schon von Rosen gekennzeichneten Wörtern (*liman* ‚Hafen‘ fehlt ganz; wenn es deshalb ist weil der Verf. darin ein zunächst türkisches Wort erblickt, so hätte er auch *mandre* ‚Stall‘ weglassen müssen, das er ausdrücklich als türkisch angibt), noch bei den von Erckert (wie *korida* ‚Wanze‘) oder von ihm selbst erhobenen (wie *avrosi* ‚schön‘, ‚sanft‘, *oti* ‚dass‘, *panda* ‚immer‘).[1] Wohl aber, und also willkürlich, türkischen und armenischen Ursprung. Was letzteren anlangt, so macht sich nun doch die Verschweigung alles Kharthwelischen fühlbar. Wir haben zunächst Wörter von denen man nicht sagen kann dass sie unmittelbar aus dem Armenischen ins Laſische übergegangen sind, da sie sich auch im Georgischen (und Mingrelischen) vorfinden, wie *baki* ‚Hürde‘, *buțχi* ‚Harke‘ (*p‘oțχi*), *kiri* ‚Kalk‘, *šampuri* ‚Spiess‘ (*šamp‘uri*). Einzelne davon sind schon altgeorgisch, so *ambai* ‚Nachricht‘ (*ambawi*). Die Möglichkeit gemeinsamer Herkunft bleibt bei den nicht echtarmenischen Wörtern zu erwägen; *lobja*, Bohne‘ (*lobio*, gur. *lobiei*, mingr. *lebia*) dürfte direkt aus dem Persischen stammen, und ebenso *buli* ‚Kirsche‘ (*bali*, mingr. *buli*; georg. auch *alubali* = pers. *ālūbālū*). Aber auch daran ist zu denken dass das armenische Wort das Nachbild des georgischen sein kann. Die Gerste heisst laſ. *keri* (*k‘eri* Erck.; und so mingr. georg.),

[1] Auch *dẓabu* ‚Frosch‘ (zu Batum *dẓwabu*; Erckert hat *žabu*, mingr. *žbabu*) leitet G. Meyer, *Neugriech. St.* II, 27, indem er, wohl ohne Gewähr, die Bed. ‚Kröte‘ hinzusetzt, aus dem Neugriechischen her, und zwar aus dem von Trapezunt; es frägt sich aber ob ζάμπα hier die Bed. ‚Frosch‘ hat (sonst ist es ‚Kröte‘) und mit breitem Anlaut gesprochen wird. Ich ziehe es vor an russ. *жаба* zu denken, das in Südrussland ‚Frosch‘ bedeutet. Bei *petẓko* ‚Kamin‘ (zu Atina) von russ. *печка* ‚Ofen‘ brauchen wir auch nicht an griechische Vermittelung zu denken; doch ist pont. πέσ̌κος ‚Ofen‘ bezeugt.

arm. *gari*. Über das letztere weiss Hübschmann, *Arm. Etym.* S. 432 keine sichere Auskunft zu geben; zu griech. κρῖ, κριθή stellt sich georg. *k'eri*, *k'rt'ili* (Bib.; Erckert hat *k't'ili*) jedenfalls näher, und es ist dabei an die Übereinstimmung von georg. *puri* ‚Weizen' mit griech. πυρός (s. *Zeitschr.* xvi, 294) zu erinnern. Auch dass *tši* ‚Wurm' (georg. *tš'ia*) vom arm. *tš'tš'i* herkommt, gilt mir nicht für völlig ausgemacht, obwohl ja für letzteres auch *tš'itš'i* bezeugt ist. Die Silbendoppelung, welche die kribbelnden, wimmelnden Tiere kennzeichnet (L. v. Patrubány, *Sprachw. Abh.* i, 312 vergleicht mit Recht zum arm. Wort das magy. *zsizsik* ‚Kornwurm'; georg. *tš'itš'ina* = *tš'ritš'ina* ‚Grille' — dann auch ‚Libelle' — hat nichts hiermit zu tun, es ahmt den wirklichen Laut nach), könnte sekundär sein; das Georgische hat neben *tš'ia* auch die Form *tš'ua*. Doch bemerke ich dass *tš'ia* in der Bibel nicht vorkommt, sondern *matli*; vielleicht ist aber auch arm. *tš'tš'i* nicht alt bezeugt. Keinesfalls ist arm. *hatš'ar* ‚Roggen' das Stammwort für das gleichbed. laſ. *tšuari* = mingr. (Eristow) *tš'we*, (Erckert) *tš'uje*, georg. *tš'wawi* (Erckert hat ein sonst nicht gebuchtes *tš'wari*, das ich für einen Druckfehler halte, obwohl es zur laſ. Form stimmt). Allerdings könnte der Verf. sagen dass bei ihm die Beziehung der eingeklammerten türkischen und armenischen Wörter eine sehr verschiedenartige sei, hat er doch ein paar Mal zu laſischen Wörtern die türkischen ganz anderslautenden Synonymen gesetzt; auf diesem Umwege erfahren wir dass *malabe* nicht bloss eine ‚espèce de poisson', sondern ‚Karpfen' und *wimχona* nicht bloss eine ‚espèce d'herbe', sondern ‚Farnkraut' ist (= mingr. *gwimara*, imer. gur. *gwimra*, *gumbra*). Warum zu *libadi* ‚sorte de pardessus' in Klammern das türk. *χerχa*' statt des gleichbed. türk. *lebād* angeführt wird, verstehe ich nicht. Auch sonst ist nicht immer die türkische Herkunft angegeben, so nicht bei *gümüši* ‚Silber'. Beiläufig sei bemerkt dass während das laſ. *laf-* ‚sprechen', ebenso wie ähnlich lautende und bedeutende Verben des Rumänischen, Serbischen, Albanischen und Neugriechischen mit Recht auf türk. *lāf* ‚Prahlerei', ‚eitle Worte' zurückgeführt wird, für das georg. *laparak-* ‚sprechen' wohl das persische Grundwort vorauszusetzen ist, mit welchem sich ein einhei-

misches Verb (mingr. swan. *ragad-*) verbunden hat; denn *p* (nicht *p'*) aus *f* deutet auf eine alte Entlehnung. Man bemerke noch dass die türkischen Lehnwörter des Lafischen z. T. auch im pontischen Griechisch vorkommen, wie *artuk* ‚mehr', *belki* (πέλκετ) ‚vielleicht'.

Die Heranziehung der übrigen kharthwelischen Sprachen würde nun aber nicht nur bei andern die wissenschaftliche Erforschung des Lafischen gefördert haben, sondern auch beim Verfasser selbst die Auffassung und Einstellung der von ihm oder seinen Vorgängern hier unmittelbar beobachteten Tatsachen. Natürlich kann die Beobachtung einer Sprache oder Mundart eine so umfassende und gründliche sein dass eine darauf ruhende Beschreibung nichts zu wünschen übrig lässt; wo sie aber, wie im vorliegenden Fall, lückenhaft und teilweise unsicher ist, erweist sich Hülfe von auswärts, und doch wiederum aus nächster Nähe, geradezu als erforderlich. Eine solche Hülfe konnte auch stillschweigend in Anspruch genommen werden, aber man hat ganz auf sie verzichtet; nirgends, und zwar weder im Positiven noch im Negativen, verrät sich eine Vertrautheit auch nur mit dem Georgischen. Dafür will ich im folgenden Belege geben, doch zunächst von einem Fehler sprechen welchen der Verf. bei jener ganz allgemeinen Kenntnis der kharthwelischen Lautverhältnisse hätte vermeiden müssen die er im Eingang andeutet. Er sagt S. 1 f: ‚les dialectes parlés à l'est de Batoum ont gardé toute la richesse de la prononciation des langues du Caucase, comme les trois degrés des consonnes *b, p, ph*; *d, t, th*; *ż, c, ch*, etc., qui à Batoum même a déjà disparu; toutefois le *q* (*ġ* très guttural) paraît de temps en temps, comme dans le mot *qoqore* (pr. *ġġoġġore*). A Xope, Vice, Atina, Arxavi on ne distingue que *b, p*; *d, t*, etc.; le *q* est remplacé par *ġ*.' Hierbei wäre eine Vorfrage zu erledigen, nämlich die: welches die den Kaukasiern eigentümlichen Konsonanten sind. In Bezug auf *q* kann kein Zweifel obwalten, obwohl wir über seine Aussprache noch nicht völlig im reinen sind. Im Sommer 1896 untersuchte auf meine Bitte E. Sievers die georgischen Konsonanten an einem damals gerade in Leipzig befindlichen Georgier, Herrn N. Žordania und berichtete mir ausführlichst darüber, wofür ich ihm auch hier danke. Auf Grund

seiner tiefgehenden und zuverlässigen an einer Person und meiner oberflächlicheren an mehreren Personen gemachten Beobachtungen, sowie gewisser mittelbarer Erkenntnisse möchte ich folgendes nicht eigentlich feststellen, sondern vielmehr als Entwurf für weitere Untersuchungen darbieten. Das *q* ist ursprünglich eine hintere Gutturaltenuis mit Kehlkopfverschluss (verbindet sich daher auch nur mit derartigen Tenues und Affrikaten: *p'q, t'q*, t_s*'q*, $t_{\check{s}}$*'q*), ist dieses aber heutzutage nur noch zum Teil; zum Teil ist eine Spirans daraus geworden, und zwar auch eine stimmhafte, ebenso wie eine stimmhafte Explosiva. Dabei wird es wohl vor allem auf die Stellung des *q* ankommen ob es anlautend, ob nachkonsonantisch, ob intervokalisch ist (als Prüfwörter könnte man *qoweli*, $t_{\check{s}}$*'qali, baqaqi* wählen). Ferner ist Verschiedenheit der Aussprache je nach den Gegenden zu vermuten; insbesondere ist es wahrscheinlich dass das Imerische sich dem Mingrelischen zuneigt, wo unter noch nicht klar erkennbaren Umständen von dem ‚harten' *q* ein ‚weiches' *q'* sich abgezweigt hat, zum Teil wiederum mundartlich mit ihm wechselt. Wenn im Lafischen *q* hier als *gγ*, dort als *γ* (ein sehr tiefes) erscheint, so ist das also schon weiter im Norden vorgebildet; und ebenso wenn es ganz schwindet (was der Verf. nicht direkt erwähnt; doch gibt das Wtb. einige Beispiele davon wie *oropa*, $d_{\check{z}}$*oni, onu*). Das georg. *qoweli* kommt für mein Ohr einem *oweli* weit näher als einem *koweli*; Peacock schreibt das mingr. *q'ude* regelmässig *ude*. Anders als bei *q* liegt die Sache bei den mit Kehlkopfverschluss gesprochenen Tenues und Affrikaten denen die mit offenem Kehlkopf gesprochenen und deutlich aspirierten gegenüberstehen: *k', p', t', ts', tš'* — *k', p', t', ts', tš'*. Wenn hier eine Vereinfachung eintritt, nach welcher Seite hin? Es kann doch kaum ein Zweifel darüber vorhanden sein dass die Konsonanten der ersten Reihe erlöschen. Gleichzeitig mag die Aspiration bei denen der zweiten so reduziert werden (gänzlich aufhören kann sie, aus physiologischer Ursache, nicht) dass sie als unaspiriert erscheinen. Auch das Stöpselgeräusch tritt in verschiedener Abstufung der Dauer auf. Sievers stellte den Unterschied der georg. *k', p', t'* von arm. *k', p', t'* fest, wie er sie

von Tiflisern gehört hatte; bei den letzteren erfolge Öffnung des Kehlkopfverschlusses gleichzeitig mit dem Mundverschluss, bei den ersteren deutlich nach ihm. Für das Gehör würde eine mittlere Reihe sich einstellen, bei der man jedes Hauchzeichen weglassen könnte, wenn auch physiologisch sie der zweiten weit näher stünde als der ersten. Wie dem nun auch sein mag, auch auf laſischem Gebiete kommt die kharthwelische Doppelreihe noch vor. Der Verf. sagt: ‚in den Mundarten östlich von Batum'; wird denn aber im Osten von Batum überhaupt laſisch gesprochen? Ich denke, es liegt eine Verwechselung mit den im Süden von Batum gesprochenen Mundarten vor. Dann aber passt die vorher gemachte Äusserung nicht dass je weiter östlich um so reiner die Sprache sei; denn Batum ist zwar nicht gerade der östlichste, vielmehr der nordöstlichste, auf jeden Fall aber hier der äusserste Punkt des von Platana aus, einer Mondsichel gleich, am Schwarzen Meere sich dahinziehenden Laſenlandes. Es würde aber durchaus nicht Wunder nehmen wenn in jenem Küstenstrich zwischen dem Tschoroch und der Reichsgrenze das Laſische seinen kharthwelischen Charakter ziemlich rein erhalten hätte, da es sich im Süden und Osten mit dem Georgischen berührt. Von dem zusammenhängenden laſischen Gebiet ist nun Batum abgetrennt; man kann aber nicht einmal sagen dass es ein laſischer Vorposten ist, sondern nur dass es einen solchen in sich fasst und zwar einen recht schwachen. Die Laſen bilden nämlich (oder richtiger gesagt, bildeten; denn die Zählung von 1886 ist hier zu Grunde gelegt) etwa den 32sten Teil der Gesamtbevölkerung von Batum (Näheres sehe man in meiner Abhandlung *Zur Geographie und Statistik der kharthwelischen Sprachen* S. 11 f.). Ihr Zusammenwohnen mit den Mingrelen die den 13ten Teil der Batumer ausmachen, mag zur Festigung der gemeinsamen Züge dienen, die Wahrung der Besonderheiten aber beeinträchtigen; und Entsprechendes, nur abgeschwächt, wird hinsichtlich der georgisch Redenden der Stadt ($^1/_{16}$) gelten; aber die weit überwiegende Menge, nämlich fünf Sechstel, der Bewohner sind Nichtkharthwelen, darunter sehr viele Griechen ($^1/_5$) und Türken ($^1/_{12}$), deren Sprachen also wie jenseits der Grenzen auch hier, obschon in

minderem Grade, das Lafische zu beeinflussen vermögen. In diesen gegen 500 Lafen von Batum werden wir nun schwerlich die alteingesessene Kernbevölkerung des vor 1878 ganz bedeutungslosen Ortes zu erblicken haben; sie werden wohl aus dem Gebiete südlich vom Tschoroch eingewandert sein und von dort immer frischen Zuwachs erhalten; aber auch dort beträgt ihre Zahl kaum 1800, und G. MERZBACHER (*Aus den Hochregionen des Kaukasus* I, 168) hat sich um das Neunfache verrechnet als er die russischen Lafen auf 20000 schätzte.[1] Demnach wenn der Verf. bei seinen Batumer Lafen jene doppelten Konsonanten nicht mehr hörte, scheint es mir nicht ausgeschlossen dass andere Batumer Lafen sie noch besitzen. ERCKERT gibt leider seine Gewährsmänner für die einzelnen Mundarten nicht an; es ist mir aber doch wahrscheinlicher dass der für das Lafische zunächst aus Batum, nicht aus jenem ländlichen Bezirk, dem westlichen Drittel des Bezirks Gonia stammte. In seinen Aufzeichnungen treten uns jene doppelten Konsonanten entgegen, und mögen nun dieselben zu lokalisieren sein wie sie wollen, der Verf., der ja im allgemeinen die Schreibung seiner Quellen wiedergibt, musste das auch hier und besonders hier tun. Allein er wandelt alle *kh, ph, th* ERCKERTS in *k, p, t* um und zwar auch wenn die betreffende Form nur aus ERCKERT belegt ist; so hat er z. B. ‚*kvinči*', ‚*pirpili*', ‚*tuta*' für ERCKERTS ‚*khvinči*', ‚*phirphili*', ‚*thutha*'. Das ist um so wunderbarer als er bei den Affrikaten den Unterschied aufrecht erhält (wo allerdings die Zeichendifferenzierung auf die mit Kehlkopfverschluss fällt); er schreibt hier ERCKERT nach, z. B. ‚*dčkemi*', ‚*tcuna*'[2], ohne daraus je eine sich darbietende Nutzanwendung zu ziehen; so können z. B. *get*$_{s}$*u* ‚er schlug' und *ot*$_{s}$*'u* ‚er nähte' nicht zu dem gleichen Stamm

---

[1] Wiederum wird es zu wenig sein wenn ihm zufolge die Zahl der türkischen Lafen das Vierfache beträgt. Im Feuilleton des ცნობის ფურცელი vom 27. Aug. 1902 (‚das Lafenland') finde ich die Zahl sämtlicher Lafen auf 150000 berechnet. Der Verf. ზ. ჭ., welcher ein besonderes Buch über das Lafenland zu veröffentlichen gedenkt, lässt dieses nicht schon am Tschoroch, sondern erst in Makriali beginnen.

[2] Ein Versehen ERCKERTS ist es wenn er ‚*cuna-tčχuri*' schreibt und neben ‚*pudži-tcuna*' unter ‚Kuh' setzt; es bedeutet ‚weibliches Schaf', was auch der Verf. hätte erkennen sollen.

gehören. Über das Umschreibungssystem will ich nicht viel Worte verlieren; die allgemeinen Grundsätze die Fr. Müller 1897 aufstellte, sind auch die meinen, und insbesondere beklage ich mit ihm den Missbrauch des Zeichens *j*. Der Verf. hat wohl *ǰ* im Sinne von *dž* aus Hübschmanns armenischer Umschreibung entlehnt; warum dann nicht auch dessen *j* = *dz*? Für die kharthwelischen Sprachen besteht jene ‚autoritative' Schreibmethode noch nicht (soweit es sich um eine auf dem lateinischen Alphabet beruhende handelt) der man sich nach Brugmanns Meinung unterzuordnen hätte, und dem anglisierenden *ǰ* dürfen wir wohl den Eintritt in den Kaukasus überhaupt verwehren. Was das *cc* in ‚*χorcca*' S. 62, ‚*χorcci*' (viermal) S. 105 bedeuten soll, weiss ich nicht.

Die Bedeutung der Wörter, besonders aber der Verbalstämme hätte mit Hülfe des Georgischen in manchen Fällen genauer oder richtiger angegeben werden können. Ich verkenne nicht dass das franz. Wort nicht sowohl die Bedeutung des vorausgehenden Verbalstammes als solchen angeben soll, sondern wie sie durch die Prä- und Suffixe modifiziert ist die in den darauf angeführten Formen erscheinen. Also wenn z. B. zu *naχ* gesetzt wird ‚garder', so bezieht sich das auf das folgende *komišaenaχi*, welches aber keinem Infinitiv entspricht, sondern die 1. P. S. Aor. ist. Allein es ist doch wichtig zu wissen dass *naχ-* ‚regarder' bedeutet, wie georg. *naχwa*, von dem dann erst abgeleitet ist *še-naχwa* ‚garder'. U. a. finde ich diesen Artikel: ‚*Pir?* Rac. pleuvoir. *Čüma upirebun*, il va pleuvoir.' Das Fragezeichen hätte nach ‚pleuvoir' und nicht nach ‚*pir*' gehört, denn dieser Stamm liegt zweifellos in *upirebun* vor. Aber da *tšüma* ‚Regen' bedeutet, so ist es doch nicht sehr wahrscheinlich dass *upirebun* bedeute: ‚regnet', obwohl ja solche Tautologie vorkommt (z. B. magy. *eső esik*). Und die Aufklärung gibt das gleichbed. georg. *tš'wima apirebs*, eig. ‚der Regen verspricht', wie wir sagen ‚der Regen droht'. Auch das dativische *u-* hat sein Entsprechendes im georg. *w-u-pireb* ‚ich beabsichtige'. Noch bessere Dienste aber hätte das Georgische beim Verständnis und bei der Analyse der grammatischen Formen geleistet. Der Verf. würde wohl nicht gesagt haben dass man den Narrativ an Stelle des Nomi-

nativs gebrauche, wenn man auf das fragliche Wort den Nachdruck legen wolle (§ 23), und dass das *-li* in *dzarali* ‚geschrieben' das türk. *-li* sei (§ 134, 12). Vor allem sind es zwei Kapitel die durch die Nichtberücksichtigung des Georgischen sehr gelitten haben, das über die Verbalpräfixe S. 82 ff. und das über die unpersönlichen Verben S. 88 ff.

In den kharthwelischen Sprachen und so auch im Lafischen haben wir drei Arten von Verbalpräfixen: 1) die Charaktervokale, 2) die pronominalen und 3) die präpositionalen Präfixe. Die ersten sind dazu bestimmt die Beziehung zum Objekt zu präcisieren; aber nicht immer ist diese heutzutage deutlich ihnen zu entnehmen. Wir sehen z. B. das dativische Verhältnis bald durch *-i-* (dies ist das Regelmässige), bald durch *-a-*, bald gar nicht ausgedrückt: *m-i-tškin* ‚mir ist bewusst' = ‚ich weiss', *m-a-tsonen* ‚mir ist glaubhaft' = ‚ich glaube', *m-tškirons* ‚mir ist Hunger' = ‚mich hungert'. ‚Ich habe' wird im Georgischen ausgedrückt durch *m-qaws* ‚mir ist' (ein Wesen), *m-a-k'ws* ‚mir ist' (eine Sache), im Mingrelischen durch *m-quns* und *m-i-γu*, im Swanischen durch *m-a-qa* und *m-i-γwa* (*m-u-γwa* oder *m-u-γo*), im Lafischen aber gleichmässig durch *m-i-qonun* oder *m-i-onun* (im Wtb. unter *onu* nur das letztere) und *m-i-γun*. In den drei südlichen Sprachen ist das Zeichen für die 3. P. als Objekt geschwunden, es ist immer im Charaktervokal *a-* (swan. *χ-a*) mitenthalten; *i-* aber hat reflexive Bedeutung (‚sibi'), und ‚ihm' wird durch *u-* (swan. *χ-o*) ausgedrückt, zu *m-i-tškin* gehört also *u-tškin* ‚er weiss'. *I-qonun*, *-uni* bei ERCKERT S. 349 und 353, vom Verf. § 104, 3 angeführt, halte ich für ein Versehen statt *u-q*. Unter diesen Umständen ist es zulässig oder sogar angezeigt den Charaktervokal mit dem Objektspronomen zusammen als ein Präfix zu fassen und darzustellen; nur darf man darin nicht etwa eine Kasusform erblicken, also das *mi* von *mi-tškin* dem von ital. *mi pare* vergleichen. So verzeichnet denn der Verf. *m-*, *mi-*, *mo-* für die 1. P., *gi-* für die 2. P. (es fehlen *ma-*, *b-*, *p-* und *k-*) und *u-* für die 3. P. als ‚pronoms infixes'. Wenn er sagt dass diese Pronomen ‚un rapport entre le sujet et le complément direct' anzeigen, so ist das an sich nicht recht klar ausgedrückt, und mit Beziehung auf die vorgelegten Beispiele un-

richtig; in ihnen allen hat das Pronomen dativische Funktion, während sich auch solche mit akkusativischer hätten beibringen lassen. In diese erste Klasse der Präfixe, die der pronominalen, hätten nun aber auch, wie ich weiter unten zeigen werde, noch andere gehört, welche der Verf. der zweiten Klasse zuweist, der der ‚eigentlichen' Präfixe, die ‚verschiedene Nüancen der Handlung' ausdrücken. Aber er gesteht ein dass er sich über deren Mechanismus nicht ganz klar geworden ist, dass er die Nüancen der Bedeutung welche die einzelnen Präfixe verleihen, nicht gefunden hat. Nun, es handelt sich hier, von dem Missverstandenen abgesehen, um das was wir in unserer Sprache als ‚untrennbare Präpositionen' kennen, und was im Grunde Adverben sind; entsprechende besitzt das Georgische, und zwar decken sich die einzelnen zum Teil mit den laſischen. Es ist mir unverständlich wie der Verf. sagen kann, Erckert habe ‚gewagt' den Sinn von einigen derselben zu präcisieren. Allerdings bereitet bei den häufigsten dieser Präfixe die Darstellung und Erklärung des Zusammenhangs zwischen den variierenden Bedeutungen ähnliche Schwierigkeiten wie bei unserem *be-*, *er-* u. s. w.; aber damit befasst sich ja Erckert gar nicht. Er gibt nur (S. 352) für eine Reihe von Zusammensetzungen mit $t_{\check{s}}$*'ar-* (= $d_{\check{z}}$*ar-* Verf.) ‚schreiben' die Bedeutungen an, die sich doch unmittelbar feststellen lassen, und setzt die gleichbedeutenden georgischen Verben daneben, sei es mit gleichen Präfixen, wie *e-*$t_{\check{s}}$*'arala* = *a-*t_{s}*'era* ‚beschreiben' (eig. ‚aufschreiben'), sei es mit verschiedenen, wie *k'o-me-*$t_{\check{s}}$*'aru* = t_{s}*'ar-*t_{s}*'era* ‚Aufschrift', wobei ein paar Irrtümer untergelaufen zu sein scheinen. Wenn der Verf. mit seinem beschränkten Stoff nicht ins reine zu kommen wusste, so hätte ihn wenigstens hier und da das Georgische auf die rechte Spur bringen können. Er hätte dann z. B. *mo-* (*mu-*, *ma-*) ‚her' und *me-* (*mi-*) ‚hin' wohl nicht zusammengeworfen, die ja übrigens in *mo-γulu* ‚ich komme' und *me-γulu* ‚ich gehe', in *mo-m-*$t_{\check{s}}$*i*, *ma-m-*$t_{\check{s}}$*i* ‚gib mir' und *ko-me-b-*$t_{\check{s}}$*i* ‚ich gab' sich so deutlich wie möglich scheiden. Das Mingrelische und Laſische haben nun präpositionale Präfixe die das Georgische nicht hat, sie machen von ihnen überhaupt einen weit stärkeren Gebrauch als dieses (drei zusammen sind ganz gewöhnlich)

und lassen endlich, dank der Neigung zur Assimilation, die Vokale vielfach wechseln; aus alledem und aus der noch dürftigen Beschaffenheit unserer Hülfsmittel erklärt es sich dass uns hier nicht wenige Zweifel aufstossen. Von *do-* und *ko-* hatte ROSEN S. 13 mit Recht behauptet dass sie das Präteritum näher zu bezeichnen pflegen, doch unbeschadet der Verständlichkeit fehlen dürfen. Aus dem letzteren Umstand, dem häufigen Fehlen schliesst der Verf. § 98 dass sich ROSEN getäuscht habe; aber er selbst hat sich getäuscht, und auch im Mingrelischen versehen *do-* (wie georg. *da-*) und *ko-* jenes Amt. Einmal hat der Verf. das Verbalpräfix *gi-* für ein Nominalsuffix *-gi* gehalten. Neben *upi* ‚Schweiss' verzeichnet er *upigi*; das ist offenbar aus dem folgenden *upigi mo χups* missverständlich entnommen, welches zu schreiben ist *upi gimoχups* ‚ich schwitze', eig. ‚Schweiss giesst sich mir aus' (*χumala* ‚ausgiessen', wohl = georg. *sχma,* dass.; georg. *op'li ma-sχams* ‚ich schwitze'). Dasselbe Präfix begegnet uns in dem gleichbedeutenden *upi gemtsin* (vom Verf. S. 59. 106 in einem Wort geschrieben); es ist = georg. *ga-* ‚aus-'. Besonders unter *n-*, *na-*, *ni-*, *no-*, *nü-*, *nu-* hat der Verf. sehr Verschiedenartiges zusammengehäuft. Nur in sehr wenigen Fällen scheint es sich um ein ursprüngliches präpositionales *no-* zu handeln. In gewissen andern ist *n-* aus *me-* (georg. *mi-*) vor dunkelem Vokal entstanden, so in *nüswi* (nicht *nüšwi*) ‚ziehe' für **nj-u-swi* } **me-u-swi* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-sware, nüšwelare* (nicht *nišw.*) ‚du hilfst' für **me-u-šwelare* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-šwelare* und ebenso *nüšweli* ‚hilf'. Diese von ROSEN überlieferten Formen verraten auch in der Trübung des Vokals den angegebenen Ursprung. Hierher gehören aber nun auch die S. 95 verzeichneten Formen *nulu* ‚du gehst', *nulun* ‚er geht' zur 1. P. S. Praes. *me-γ-ulu* (gegenüber von *mulu* ‚du kommst', *mulun* ‚er kommt' zu *mo-γ-ulu*), welche der Batumer Mundart angehören und in denen *-u-* unverändert bleibt. Auch in der Mundart von Atina ist dies mit *-o-* und *-a-* der Fall, so nach ROSEN: *n-o-χoskini* ‚lösche aus' (der Verf. schreibt im Wtb. für ‚auslöschen' irrigerweise ‚auslösen') zur 1. P. S. Praes. *me-w-o-χoskinare, n-o-χwati* ‚beisse' zu *me-w-o-χwatare, n-a-χuli* ‚nähere' zu *me-w-a-χulare.* Wenn er auch *n-o-dzadi* ‚nagele' zu

m-o-w-o-d₃adare gibt, so ist das letztere vielleicht erst durch Assimilation aus **m-e-w-o-d₃adare* entstanden; für *no-i-seli* ‚stehe auf' zu *mo-w-i-selare* passt aber diese Erklärung nicht. Endlich findet sich unter den ‚Präfixen' des Verf.s auch stammhaftes *n-* und zwar zunächst als primäres in *o-na-χu* ‚waschen', welches auch das Wtb. unter *χu* stellt; es ist *o-naχu* abzuteilen = mingr. *naχua.* Die Form *na-b-χware* liefert keinen Gegenbeweis, sie steht für **b-naχware*; dieser Anlaut bot Schwierigkeit, das *b* ist in den Stamm hineingesprungen, also wirkliches Infix geworden, wovon unten weitere Beispiele gegeben werden. Sodann haben wir ein sekundär stammhaftes *n-*, dem unmittelbar ein Konsonant folgt. Dass es wirklich stammhaft ist, ersehen wir daraus dass die pronominalen Präfixe (mit Einschluss der Charaktervokale) ihm vorausgehen; denn diese folgen regelmässig den andern Präfixen; es ist also abzuteilen: *de-w-i-nt₃iri, do-w-o-nt₃χunare, me-u-ntχi, mo-w-u-nzinare.* Wenn das Zeichen der 1. P. des Subjekts *b-*, über welches gleich das Nähere gesagt werden wird, mit diesem *n-* zusammenstösst, so verschmilzt es mit ihm zu *m-*, z. B. *me-mdrigat* ‚lasst uns biegen' zu *mo-ndrukala* ‚biegen', *md₃arare* ‚ich schreibe' neben *nd₃arare* ‚du schreibst', *ko-mzare* ‚ich öffne' neben *ko-nzi* ‚öffne' (das Nebeneinander von *ka-go-nt₃ki* und *ka-go-mt₃ki* ‚ich öffnete', sowie von *go-nt₃kima* und *go-mt₃kima* ‚öffnen' ist dem Verf. nicht ohne weiteres zu glauben). Dieses *n-* dürfte nur vor Dentalen vorkommen (der Verf. frägt S. 84 unten ob *o-* vor *tš* oder *dž* zu *on-* werde) und macht den Eindruck eines aus ihnen entwickelten Lautes; es ist allerdings ganz bedeutungslos, beruht aber offenbar auf der Analogie eines wirklichen Präfixes. Im Kharthwelischen werden mit *m-* Partizipe gebildet, z. B. georg. *t₃'era* schreiben', *m-t₃'eri* ‚schreibend', die öfter Substantivbedeutung annehmen, z. B. *m-p'rinweli* ‚Vogel' (eig. ‚fliegend'). Dieses *m-* schwindet mehrfach, z. B. *p'rinweli,* ist aber umgekehrt einer ausserordentlich grossen Menge von Substantiven und Adjektiven hinzugefügt worden. Die Übereinstimmung zwischen den einzelnen Sprachen ist keine vollständige; das Laſische hat viele solcher ‚unorganischen' *m-* des Georgischen nicht, anderseits aber z. B. *mti, ti* = mingr. *ti,* georg. *tili*

,Laus', *mtugi*, *tugi* = georg. *t'agwi* ,Maus'. Der Verf. sagt § 35 dass zwischen dem Adjektiv und dem Substantiv häufig ein *m* eingeschoben werde, das die gelehrten Wortsammler öfters getäuscht habe (indem sie es als zum folgenden Wort gehörig betrachteten). Aber dieses *m* findet sich nicht nur in dieser Stellung, sondern wie das zweite von den Beispielen des Verf.s zeigen würde wenn es nicht fehlerhaft wäre (*maγam* bei ERCKERT ist in *maγali* zu verbessern), zwischen dem prädikativischen Adjektiv und der Kopula, wie ein § 32 angeführter Satz zeigt, zwischen dem Subjekt und dem prädikativischen Adjektiv und wie ein Satz der Gespräche S. 105, 9 zeigt, zwischen Subjekt und Verb. Zum Teil handelt es sich gewiss um das früher besprochene *m*- (z. B. in *didim tugi* S. 57, *tšipemti*, *tšipemtoki* S. 13); in manchen Fällen, wie *tšitam oχori* 104, 4, *atsim otχ* 104, 11 ist diese Möglichkeit allerdings ganz ausgeschlossen. Es ist begreiflich wie vom Partizip aus das *m*- auch in manche Verben eingedrungen ist, z. B. georg. *mγera* = swan. *liγral* ,singen', *mzera* ,betrachten' = laſ. *odziru*, mingr. *dzirap'a* ,sehen'. Das Mingrelische, nicht das Laſische, liebt es *m*- durch *n*- zu ersetzen, so *ngeri*, *geri* = laſ. *mgeri*, georg. *mgeli* ,Wolf', *nteri*, *teri* = georg. *mteri* ,Feind', *ntweri*, *tweri* = laſ. georg. *mtweri* ,Staub', und so nun auch bei Verben, wie *ngara*, *gara* (*imgarat* bei ERCKERT bedeutet ,lasst uns weinen!' und ist = **i-b-ngarat*; s. vorherg. S.) = laſ. *omgaru* (ROSEN: *obkarinu*), swan. *ligwni* (ERCKERT hat *ligoni*), georg. *godeba* ,weinen'; *guunts'quu* = georg. *gauts'qo* ,er richtete ihm ein'; *nt'χorua*, *t'χorua* = georg. *t'χra* ,graben'. Auch das Georgische kennt so *n*- für *m*-: *ndzrewa* = *dzrwa* ,bewegen, schütteln', *nt'χewa* = *t'χewa* ,ausgiessen', *ndzγrewa* = *mγwrewa* ,(eine Flüssigkeit) durchschütteln'. Das Laſische, welches sonst das *m*-begünstigt, weist es beim Verb nur selten auf; so wenigstens in dem eben erwähnten *omgaru* ,weinen', sowie in *mtšenapa* ,empfehlen' (vgl. georg. *tšena* ,zeigen' und *tšweneba* ,zeigen', ,bezeichnen') und in *omtinu* (Perf. *wimti*) = mingr. *rt'ina* ,fliehen'. Wo nur erste Personen angeführt sind, wie bei *gomtsileχi* ,ich wand' und *komšali* = georg. *wšale* ,ich breitete aus', kann an *m*- für *b-n*- gedacht werden; bei letzterem um so mehr als der Infinitiv *onšalu* § 123 dazu zu gehören

scheint. *Domzadi* ‚ich kochte' ist georg. *dawamzade* ‚ich bereitete' vom Adv. *mzad* ‚bereit' (Adj. *mza,* mingr. *mze*). Sehr häufig aber sind Verben mit *n*-, und das würde also aus dem Mingrelischen stammen, wenngleich nicht im einzelnen Falle. So haben wir: *mondrukula* = mingr. *modirikua,* georg. *modreka* ‚biegen'; *ond*$_{\check z}$*aru* = *d*$_{\check z}$*arwa,* mingr. *t*$_{\check s}$*'arua,* georg. *t*$_s$*'era* ‚schreiben' (der Imperativ *md*$_{\check z}$*ari,* den der Verf. nach Rosen angibt, findet sich bei diesem nicht); *ond*$_{\check z}$*iru* = *d*$_{\check z}$*iroma,* mingr. *ond*$_{\check z}$*iru* ‚schlafen', georg. *d*$_z$*ili* ‚Schlaf' (vgl. *od*$_{\check z}$*inu* = georg. *d*$_z$*inwa* ‚schlafen'); *ont*$_{\check s}$*alu* (ist dieses etwa mit dem *onšalu* § 123 gemeint?) = mingr. *t*$_s$*alua,* georg. *t*$_s$*elwa* ‚mähen'; *ont*$_{\check s}$*iru* = mingr. *t*$_{\check s}$*urua,* georg. *t*$_s$*urwa* ‚schwimmen'; *ond*$_{\check z}$*imu* = mingr. *t*$_{\check s}$*'wima,* georg. *t*$_s$*'wima* ‚regnen'; *ont'χoru* ‚begiessen' = georg. *nt'χewa, t'χewa* (s. oben); *kagowontχui* = georg. *gawat'χowe* ‚ich verheiratete' (georg. *gawit'χowe* ‚ich heiratete', auch mingr. *t*$_{\check s}$*iliši t'χuala* ‚heiraten') und sonst. Nur in *ont*$_{\check s}$*χunu* ‚heiss machen' neben *ot*$_{\check s}$*χunu* ‚heiss sein' wohnt dem *n*- eine Funktion inne, die faktitive.

Die Unfähigkeit des Verf. zu analysieren äussert sich besonders auffällig bezüglich des Zeichens für die 1. P. als Subjekt. Dasselbe ist im Georgischen immer *w*-, so auch im Mingrelischen und Laſischen vor Vokal, vor Konsonant aber *b*- (*p*-). Georg. *w-t*$_s$*'er,* mingr. *p-t*$_{\check s}$*'arj,* laſ. *b-d*$_{\check z}$*arub* bedeutet ‚ich schreibe', aber *t*$_s$*'er, t*$_{\check s}$*'arj, d*$_{\check z}$*arub* ‚du schreibst'; daraus geht mit mathematischer Sicherheit hervor dass *w*-, *b*- (*p*-) die 1. P. als Subjekt ausdrückt — das Einzige was in Frage gestellt werden könnte, ist die Ursprünglichkeit dieser Funktion. Es kommt ja vor dass irgend ein Laut oder eine Lautgruppe von der eigentlich zugehörigen Funktion auf eine zufällig mit dieser zusammengeordneten übergeht. Aber einerseits lässt sich *w*-, *b*- lautgeschichtlich aufs beste mit dem Vollpronomen *me, ma* vereinigen, anderseits für eine andere Bedeutung die ihm früher zugekommen wäre, auch nicht der geringste Anhalt vorbringen. Es ist daher ganz unerfindlich wie der Verf. diese Erklärung des *w*-, *b*- für das Laſische beanstanden kann. Die Berufung darauf dass diese Konsonanten oft in den ersten Personen fehlen, ist nicht stichhaltig. Wenn sie fehlen, so fehlen sie nicht von Anfang an, sie sind ge-

schwunden. Das geschieht auch im Georgischen gelegentlich, z. B. *ut*$_s$*'er* für *wut*$_s$*'er* (Chundadſe, სალიტერატურო ქართული S. 42 f.). Ganz so ist nun auch *w*- vor *u* im Laſischen geschwunden, z. B. in *umt*$_š$*e-naminon*, *umt*$_s$*ileχaminon*, besonders aber wenn ein Vokal vorausgeht: *doubaχt*$_š$*iši*, *dout*$_s$*pi* (neben *wut*$_s$*paminon*) *kaeut*$_s$*ini* (neben *wut*$_s$*ina-minon*), *meubari* u. s. w. Man vergleiche mit diesem Schwund des *w*- seine Dissimilation zu *γ* in *moγulu*, *meγulu* (s. oben S. 391). Ebenso pflegt *w*- nach *o* vor *i* zu schwinden, z. B. *doiškuidi* (neben *wiškui-daminon*), *doit*$_s$*χi* (neben *wit*$_s$*χaminon*), *doiχurab* (neben *dowiχuri*), *dibadi* für **doibadi* (neben *wibadaminon*). Für ‚ich bin' wird *ore* neben *wore*, *bore* angegeben (§ 99). Dass *b*- vor Konsonant und be-sonders vor mehreren Konsonanten leicht verschluckt werden kann, begreift sich. Wenn der Verf. § 76 *bd*$_ž$*arub*, *bd*$_ž$*arubt* schreibt, aber § 100 *d*$_ž$*arub*, *d*$_ž$*arubt*, oder S. 28 *bd*$_ž$*araminon*, aber S. 88 *d*$_ž$*ara-minon*, so könnte man auf den ersten Blick an eine mundartliche Verschiedenheit denken; indessen ergibt sich dass beiderlei Formen nach Batum gehören. Es beruht vielmehr das Setzen und Nicht-setzen auf Nachlässigkeit; so lesen wir § 76 *bd*$_ž$*arub*, *bd*$_ž$*arubt* auch in der 2. P., *t*$_s$*kabt* auch in der 1. P. (neben *bt*$_s$*kab*), § 80 *kosubtit* auch in der 1. P. (neben *bkosubti*), § 81 *dokosi*, *dokosit* auch in der 1. P. (aber S. 33 *dobkosi*). Mit einem folgenden stammhaften *b*- muss das pronominale *b*- zusammenfallen: *dobari*, *dobaχi*, *doboni*, *doburi*, oder eine andere Gestalt annehmen: *dombadi* (georg. *dawbade*), oder eine andere Stelle einnehmen: *dobribsare* (nicht *dobrisare*, wie der Verf. S. 8 hat) zum Inf. *obrisu*; vgl. mingr. *deebabdi* (= georg. *da-wibade*). — Das Zeichen für die 1. P. ist vom Verf. nicht nur für irgend ein geheimnissvolles Präfix gehalten worden, sondern zum grossen Teil für den Stammanlaut. Dass das *m*- aus *b-n*- gelegent-lich als stammhaft betrachtet wird, habe ich schon erwähnt. Im Wtb. stehen fünf mit *w* beginnende Verbalstämme; da sie aber nur mit ersten Personen belegt sind, keine mit einem Infinitiv, so regt sich der Verdacht, dieses *w*- sei das Zeichen für die 1. P. Er wäre bei Mitteilung der zweiten Personen gar nicht möglich gewesen; aber der Verf. scheint eben nur die ersten Personen abgefragt zu haben,

und er hätte uns wenigstens dessen versichern sollen, überhaupt genauer darüber unterrichten wie weit sein Studium des Lasischen gediehen war. Für *kogiwat*$_s$*gi* ,ich fing an' frägt er: *wat*$_s$*g* oder *t*$_s$*g*? Die Antwort hätte das Georgische gegeben: *dawit*$_s$*'qe* (Inf. *dat*$_s$*'qeba*, mingr. *доукаиа* Starč.). Die Frage war in allen vier andern Fällen zu wiederholen. *Komowogi* ,ich gewann' entspricht dem Sinne nach dem georg. *mowige* ,ich gewann', *mowuge* ,ich gewann von ihm'; haben wir aber hier das *g* des vieldeutigen georg. *geba* (Inf.), so steckt dasselbe wohl auch in *kogiwagi* ,ich gewöhnte mich' (vgl. z. B. georg. *gangeba* ,verwalten'). In *giwati* ,ich fiel' könnte *t* das gleiche sein wie in *ewotare* ,ich komme an', also die allgemeine Bedeutung ,sich bewegen' o. ä. haben. In Bezug auf *komiwant*$_s$*i* ,ich näherte mich', *kagonuwant*$_s$*i* ,ich zog mich zurück' weiss ich gar nichts zu sagen. In einigen Fällen ist die Verkennung des Zeichens für die 1. P., und zwar in der Gestalt *p*-, mit ganz besonderen Umständen verknüpft. Der Verf. stellt *pt, kt, χt, ft* als Varianten eines und desselben Verbalstammes in *komopti* ,ich kam', *kamapti* ,ich ging hinein' u. s. w. auf. Die § 118 gegebenen Paradigmen: *komobti, komoχti, komoχtu, komobtit* u. s. w. (Bat.) und *meftare* ,ich komme', *meχtare, meχtasere, meftatere* u. s. w. (At.) zeigen ganz deutlich dass *b* oder *p* (ich weiss nicht warum der Verf. sich verschiedener Schreibung bedient) und *f* soviel sind wie ,ich'. Schwieriger aber ist das *χ* zu erklären. Man könnte es als stammhaft betrachten, *komopti* aus **komopχti* entstehen lassen (so dachte Rosen S. 24) und der im Wtb. hinzugesetzte Inf. *goχtimu* ,gehen' (der übrigens vielmehr zu *gopti* ,ich ging hin und her' gehören würde) scheint ja einen Stamm *χt* ausser Zweifel zu stellen. Allein die Bedeutung dieser von Erckert übernommenen Form ist nicht die angegebene; allerdings steht hier unter ,gehen' auch *goχt'imu*, aber dies wird nur herausgeschält sein aus dem zusammengesetzten Ausdruck *t*$_s$*χenit'e goχt'imu*, welcher unter ,fahren' und unter ,reiten' verzeichnet ist. Da hier im Mingrelischen beide Male *t*$_s$*χenit' giluula* steht (das *gibuulo* an zweiter Stelle wird ein Druckfehler sein), dieses aber eigentlich so viel ist wie ,zu Pferde gehen', so wurde die gleiche Bedeutung für das Lasische vorausgesetzt.

Laſ. *țχenit'e goχt'imu* scheint mir vielmehr dem georg. *țχenzed gasχdoma* ‚zu Pferde sitzen' zu entsprechen, vom Instrumental abgesehen; ‚pferdlings sitzen' würde dann seine Bedeutung erweitert haben, wie franz. *monter à cheval*. Und dies wird bestätigt durch die Formen *gjebχedare* ‚ich reite' und *dobχedare* ‚ich sitze', welche Rosen gibt. Allerdings lautet der Infinitiv zu diesen beiden Formen bei ihm *gjeχonu* und *doχunu*, und auch für das Mingrelische hat Erckert *doχuna* ‚sitzen' neben *dobχodat* ‚lasst uns sitzen'. Ich glaube dass zwei gleichbedeutende und wohl auch miteinander verwandte Stämme für ‚sitzen' vorhanden sind; und wenn dem Verf. zufolge *-χonu* zu *χon-* in *koχen* ‚er sitzt' (hinzuzufügen war aus Peacock: *molaχen* ‚er wohnt') gehört, so wird *χt'imu* zu *χed-* gehören. Was nun das χ von *komoχti* ‚du kamst', und den entsprechenden Formen der andern zusammengesetzten Verben anlangt, so ist es das ursprünglich allgemeine Zeichen für die 2. P., das in diesem einzigen Fall sich erhalten hat. Das Georgische hat es ebenso in *moχwed* ‚du kamst' und *moχwal* ‚du wirst kommen' (wo χ zur Scheidung von der 1. P. dient, die vor dem stammhaften *w-* das personale *w-* nicht bewahren konnte), sowie in *χar* ‚du bist' (laſ. *ore, re*). Im Laſischen ist das χ in die 3. P. eingedrungen, die ja sonst ausnahmlos mit der 2. P. im Anlaut übereinstimmt. Wenn der Verf. unter *jeχt* (bei ihm *y-*) ‚aufgehen' (von der Sonne) die ersten Personen *jeχti, jeχtaminon* anführt, so liegt vielleicht ein Irrtum vor; *je-* = *e-* entspricht dem georg. *aγ-*; *jeχtu* ‚sie ging auf' würde sich gut zu *komoχtu* u. s. w. fügen. Das für den Stamm übrig bleibende *t* lässt zunächst an das *d* von laſ. *widi* ‚ich ging' oder von georg. *mowdiwar* ‚ich komme' denken; aber auch das *rt'* in mingr. *mewrt'i* ‚ich kam', *molart'ę* ‚er ging fort', *gilawrt'it'j* ‚wir gingen öfters hin' u. s. w. ist in Erwägung zu ziehen. Unter *(p)t* und nicht unter *lipt* musste der Verf. *birdenbire liptat* ‚lasst uns überfallen!' (nach Erckert, der aber *birdendire* hat) setzen, welches eigentlich (das erste Wort ist wohl türkisch[1]) bedeutet: ‚lasst uns (heimlich oder plötzlich)

[1] D. Oekonomides, *Lautlehre des Pontischen* S. 135 erklärt πιρτὲν (d. i. *birden*) für türkisch mit der Bed. ‚ganz'; aber ist das letztere richtig? ‚Ganz' heisst auf

herangehen!' — Rosen hatte aus *pilare* ,ich tödte', *dopili* ,ich tödtete', *ili* ,tödte', *ojilu* ,tödten' durchaus richtig einen Stamm *il* erschlossen, während der Verf. neben diesem (und zwar auch in der Gestalt *l*) einen Stamm *pil* ansetzt. *Il-* steht für **qil-*, *pilare* für **pqilare*; das *q* ist verstummt wie in andern Fällen (s. oben S. 385). In ganz entsprechender Weise hat das Mingrelische zu *q'vilua* (*v* ist von *w* verschieden) ,tödten' (= georg. *klwa*): *dopilat* ,tödten wir!', *dopili* ,ich tödtete'. *Dudi ipili* bei Tsagareli, *Эт. М.* ii, 27 = *убилъ себя* bezieht sich natürlich auf die 1. P. Ebendaselbst muss aber *pilua*, *dopilua*, *убивать* stutzig machen; die Aufklärung finden wir bei P. Tš'araia im მოამბე 1895 Okt. ii, 75 (in einem Aufsatz: ,Die verwandtschaftlichen Beziehungen des Mingrelischen zum Georgischen'), wo *dopilua* als Erzählungsform der Vergangenheit bestimmt wird, zu übersetzen mit: *убилъ (говоритъ) меня*, während *убиваетъ* sein würde *q'vilua*. Ferner setzt Tsagareli a. a. O. *dopq'ilu* dem georg. მომკლა gleich; es muss statt dessen heissen მომკლა ,er tödtete mich', wir haben auch hier *p-* als Zeichen für die 1. P. als Objekt. Im kaukasischen *Сборникъ* X, ii, 306 (Wtb.) steht *pilęndi*, *убивалъ*, aber die betreffende Textstelle S. 288, 20 hat *mušeni bpilęndi ma sia?*, *зачѣмъ ты хочешь меня убить?*; ebend. XVIII, i, 51 (Wtb.) zwar richtig *pile*, *если убью*, aber *pilęns*, *убиваетъ* (so ist S. 58 *q'vilęns* richtig übersetzt) = S. 28 No. 17, 6 *mu pilęns*, *что меня убьетъ*. — Ganz ebenso wie mit dem *p-* von *pilare* u. s. w. verhält es sich mit dem von *pare* ,ich mache', *(do)pi* ,ich machte' (neben *are* ,du machst', *(do)i* ,du machtest', *i* ,mache', *ikums* ,machend', *diu* ,machen'). Rosen glaubt hier einen Stamm *i* zu erkennen, setzt aber ein Fragezeichen dazu; der Verf. schwankt zwischen *i-* und *p-*, gibt aber dem letzteren den Vorzug. Vom Stamm ist in diesen Formen, *ikums* ausgenommen, gar nichts mehr vorhanden; ganz erhalten ist er in georg. *qaw-*. Mit dem passiven (eig. reflexiven) *i-* versehen erhielt das Verb die Bedeutung ,gemacht werden', ,sein'. So haben wir denn:

---

türkisch *bütün* (*-un*) (daher laf. *bitun* ,immer' S. 102, 5), und türk. *birdem* bedeutet ,einen Augenblick'.

georg. *w-qaw,* 3. P. *qo* ‚machte' = laſ. *pi,* 3. P.?

georg. *w-i-qaw(i),* 3. P. *i-qo* ‚war' = mingr. *ipq'ii, ipii,* 3. P. *iqu* = laſ. (Bat.) *w-i-χui,* 3. P. *(d-)i-χu,* (At.) *de-w-i-ji,* 3. P. *d-i-u.*

Hierzu ist zu bemerken dass im Mingrelischen nach TSAGARELI S. 10 (§ 3, Δ, α) das passive *i-* den pronominalen Präfixen vorausgeht; doch hat er S. 70 *wiq'ii* für *ipq'ii.* Das mingr. *q'* steht für *q'v* } *q'w* wie in *k'iq'ana* = *k'iq'wana* ‚Welt', besonders aber in der oben erwähnten Form *dopq'ilu* für *dopq'vilu.* Im Laſischen ist beim aktiven Verb sowohl *q* als *w* geschwunden: *pi* ist } **pqi* } **p-qw-i*; die 3. P. müsste *u* lauten; wenn der Verf. hörte *kapineri pi* ‚ich beeilte mich', konnte er nicht erfragen wie man für ‚er beeilte sich' sagt? Übrigens, da hier die Bedeutung von *pi* nicht sehr klar hervortritt (*kapineri* ist Adverb: ‚rasch'; also wohl ‚ich that es rasch', wie ja auch bei uns das Volk sagt: ‚ich machte rasch'), so hätte er nach PEACOCK *dido gza pi* ‚ich machte einen grossen Weg' anführen sollen. In der Mundart von Atina, wie sie bei ROSEN dargestellt ist, verhält sich das passive Verb ganz so wie das aktive; *dewiji* ist } **dewii* } **dewiqi* } **do-wi-qw-i*; und *diu* } **do-i-qw-u* (oder **-qu* } **-qaw*?). Die Batumer Mundart aber wahrt hier *qw* als *χu* oder *χw*; ERCKERTS *uχwas* (‚er sei', unter ‚sein') ist gewiss in *iχwas* (Verf. S. 87) zu verbessern = mingr. *ikuas* (ebend.), georg. *iqos.* Wenn *diu* nach ROSEN ist ‚war' und ‚gewesen', so lässt sich nicht recht begreifen wie *diu* auch ‚machen' sein soll; aber noch weniger vermag ich das Part. *ikums* zu erklären. Das Laſische hat auch *oχwenu* im Sinne von ‚machen'; der Verf. stellt es zu *oχonanu* und weiter zu *oχinapu,* die ebenfalls ‚machen' bedeuten; ich denke aber, es gehört zum intransitiven *wiχui* u. s. w. und insbesondere zu *ikwen* ‚er wird', *ma maχwenen borti* ‚ich mag sein'.

Der Verf. hat nun unter die Präfixe der zweiten Klasse auch solche eingereiht die bei ihm schon in der ersten Klasse verzeichnet waren. So *ma-* in *mat$_s$onu* ‚es hat mir gefallen'. Besonders aber *u-* in *ubars, meubari* (*galaši ubars* = georg. *kari uberaws* ‚der Wind bläst [darauf]'; *(me)ubari* = georg. *wubere* ‚ich blies [darauf]'), *yeut$_s$opi* (‚ich hielt fest [ihm]'; Dativ statt Akkusativ, wie es in verschie-

denen Sprachen bei Verben dieser Bedeutung vorkommt), *kojlauχedi* (‚ich setzte mich ihm zur Seite', ‚ich flüchtete zu ihm'; *-u-* ist für *-w-u-*; hierzu gehört der Inf. *ilaχonua*). In *otₛuri* ‚zeige' wird *o-* für *u-* stehen, vgl. georg. *utₛwene* ‚zeige ihm'; in andern Fällen ist *o-* unklar.

Das Kapitel über die ‚unpersönlichen' Verben gibt zu besonders vielen Ausstellungen Anlass. Von diesen Verben, deren Subjekt (das psychologische nämlich) im Dativ steht, sind nur wenige wirklich unpersönlich, subjektlos, d. h. ohne grammatisches Subjekt, wie ‚es friert mich' = ‚ich friere', ‚es dürstet mich' = ‚ich dürste'. Mit diesen sind andere persönliche vermengt, wie ‚es ist mir bekannt' = ‚ich weiss' (etwas), ‚es wird mir hörbar' = ‚ich höre' (etwas). Rosen hat ganz Recht wenn er jene umschreibt: ‚mir ist Durst' u. s. w., aber Unrecht wenn er auch diese umschreibt: ‚mir ist Gehör' u. s. w. und ebenso der Verf. wenn er, ihm folgend, sagt, *mitₛkin* bedeute buchstäblich: ‚il y a science à moi'. Man kann nicht einmal sagen dass bei diesen Verben die 3. P. als grammatisches Subjekt etwas Wesentliches oder gar Unerlässliches ist; es wird das durch die Bedeutung jedes Verbs bestimmt. Während im Georgischen *ak'ws* ‚mir ist' = ‚ich habe', weil auf Sachen bezogen, nur in der 3. P. besteht, ist das bei *mqaws* ‚mir ist' = ‚ich habe', weil auf lebende Wesen bezogen, nicht der Fall, und man sagt *mqawχar* ‚mir bist du' = ‚ich habe dich', *gqawar* ‚dir bin ich' = ‚du hast mich' und *wqawar* ‚ich bin ihm' = ‚er hat mich' (wo ‚ich' doppelt ausgedrückt ist). Ebenso wird es sich im Laſischen mit *iqonun* oder *uqonun* ‚er hat' (s. oben S. 389) verhalten. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken. 5. *χtₛun* kann der Bedeutung nach (3. P. Praes. von ‚faulen'), *dobχtₛi* ‚ich faulte' auch der Form nach gar nicht hierher gehören. 7. *tanun* ebenso wenig, seiner Übersetzung im Wtb. (‚il brille') gemäss; es scheint dass der Verf. *-n* als Zeichen der unpersönlichen Verben ansieht, während es bei intransitiven überhaupt vorkommt, z. B. *mulun* ‚er kommt'. 6. In *bzopon* mag *b-* eher als Dativ denn als Nominativ zu fassen sein. Es stimmt dazu das *u-* von *uzopinunan* ‚(sie) sagten' S. 104, 26; nur muss dann auch das Substantiv im Dativ stehen, also *hekímepe* ‚die Ärzte' in *hekimepes* verbessert werden. 8. Auch *andχoro* ‚ich spie' (im Wtb.

durfte es nicht so eingereiht werden, da *a* keinesfalls stammhaft ist) wird unpersönlich sein, da man dafür auch im Georgischen sagt: *mant'χia*, von *nt'χewa* oder *t'χewa* ,ausgiessen' (also eig. ,es ergoss sich mir'), wie ja auch laſ. *ontχoru* (das gewiss dasselbe Verb ist wie *andχoro*) ,begiessen' bedeutet (arm. *t'k'anel* ,speien', ,spucken' kann also nichts damit zu tun haben). Es wäre aber entweder *emdχoro* oder die Bed. ,er spie' zu erwarten. 15. *gemiltu* ,ich glitt aus' (,se glisser', wie 14 ,se plaire', 16 ,se trembler' haben ihr ,se' zu verlieren; 17 ist statt ,se souiller' zu lesen: ,suer') wird wohl ein uneigentlich unpersönliches Verb sein; nämlich es wird daneben das Wort für ,Fuss', stehen, wie im Georgischen: *peχi gamisχlta*. Übrigens finde ich im Wtb. dies Wort weder unter *lt* noch sonstwo. 19. Mit der Bedeutung ,se gratter' werden verzeichnet *matšaminen* 1. P. Praes. und *moitšamini* 1. P. Perf.; sie passt nur für die letztere Form, die aber nicht unpersönlich ist (vgl. mingr. *чамини*, чесать STARČ.), die erstere bedeutet offenbar ,es juckt mich'. 20. *gwabinen* ,ich erinnere mich' zu *gobinap'a* enthält kein Zeichen für die 1. P. als Dativ; *go-wa-* würde die 1. P. als Subjekt ausdrücken, aber dazu passt wieder die Endung nicht. 21. Zu ,être cuit' wird als 1. P. *igiben* gesetzt; das kann nur eine 3. P. des Passivs sein. 22. Bei *knolu* ,ich gähnte' ist wohl das Präfix der 1. P. überhört worden: *mknolu* oder *maknolu* = georg. *mamt'k'nara* (persönlich: *wamt'k'nare*; das Verb mit dem offenbar unorganischen *m-* ist dasselbe wie das laſische; die mingrelische, wahrscheinlich vermittelnde Form steht mir nicht zur Verfügung). 26. Dasselbe muss bei *χoropu* ,ich liebte' der Fall sein, wenn es nicht etwa so viel ist wie ,er liebte' (oder ,verliebte sich'). Denn das *-op-* erregt mir Bedenken. ROSEN verzeichnet als Infinitiv *oropu* (*oropa* ,Liebe' in Trapezunt) = mingr. *q'orop'a*, georg. *qwareba*, *-oba*; dies *-op-*, *-op'-*, *-ob-*, *-eb-* ist aber ein Zeichen des transitiven Verbs: ,lieben'; während ,geliebt werden' durch den reinen Stamm ausgedrückt wird: georg. *miqwars*, mingr. *miq'orsj* ,ich liebe ihn'. Diesen Formen als gleichwertig erscheint mir *ma porum* bei ROSEN; der Verf. schreibt das mit Unrecht in einem Wort: *ma* ist Vollpronomen und *porum* steht für **pqorum* (s. oben S. 398 f.). Wegen des *-m* für *-n* vergleiche man

bei Rosen: *komiškum* und *memašonem.* 27. *komaziru* bedeutet nicht, wie auch Wtb. S. 66 angegeben wird: ‚je t'ai vu(e)' (das wäre *komaziri*), sondern ‚je l'ai vu(e)'. Es handelt sich hier, wie bei 29. *dumaširu* ‚ich habe abgenutzt', um eine eigene Zeitform, ähnlich dem georg. Prät. III und IV; das Prät. II (Perf. oder Aor.) lautet dazu *kobziri, dobširi.* 31. *komišuls* (so auch im Wtb.) ‚ich erinnere mich'; Erckert, dem die Form entnommen ist, schreibt *komšuls.* Bemerkenswert ist die Endung *-s*, die von den Verben hier sonst nur noch eines aufweist: *bškirons* ‚mich hungert' (Erckert hat *mšk'ironi*) = georg. *mšiis, mšian, mšiwa*; doch heisst es z. B. auch *mχomins* ‚mich dürstet', *gontanups* ‚es blitzt'. 32. *galemale* ‚ich habe aufgelöst' ist im Wtb. unter *mal* gestellt; aber *ma-* ist ja ‚mir', und der Stamm *le*, ohne Präsens- noch Perfektendung, der gleiche wie in georg. *lewa* ‚erschöpfen', ‚schwächen' u. s. w. *Šuri emale* ‚mon âme s'en va' (nicht wie S. 38 ‚l'âme . .') würde georgisch sein *suli aγ-melewa*; vgl. bei Tšubinow: *guli melewa, сердце у меня изнываетъ.* S. 91, 3 *miaminu* ‚mich dürstete' wird in *mia-min-* zerlegt; *mia-* figuriert S. 84 als besonderes Präfix, und im Wtb. ist *min* als Stamm eingetragen. Das ist ganz unrichtig. Zu georg. *χmoba* ‚vertrocknen' (3. P. Perf. *χma*) haben wir *χmeli*, mingr. laſ. *χomola* oder *χomula* ‚trocken'; dazu weiter laſ. *oχominu* ‚vertrocknen', und nun unzweifelhaft auch *omini* ‚Durst', (mingr. *qumeni* bei Erckert); denn laſ. *mχomins* ist ‚mich dürstet' (so bei Erckert; der Verf. hat diese wichtige Form nicht aufgenommen). *Miaminu* steht für **miχominu.* In *miašuri* ‚ich roch' muss das *mia-* anders erklärt werden (da *šur-* allerdings der Stamm ist; vgl. georg. *suneba* ‚riechen'); es scheint mir dass das Zeichen der 1. P. als Subjekt zwischen *i* und *a* ausgefallen ist: *mi-wa-*, aber statt *mi-* erwarteten wir *mo-* (georg. *mowsune*).

Es ist befremdlich dass der Verf. gewisse sehr wichtige Verhältnisse der laſischen Konjugation, auf welche allerdings von Seiten der andern kharthwelischen Sprachen kein Licht fällt, nicht erkannt hat. Ich meine die mehrfache Rolle welche der Konj. Präs. (§ 86) spielt. Der Verf. sagt § 72, indem er Rosen folgt, dass in der Mund-

art von Atina das Präsens, d. h. der Indikativ die Endungen *-áre, -áre, -asére, -atére, -atére, -anéne* habe. Es wäre zu sagen gewesen dass um den Indikativ zu bilden, an den Konjunktiv *ere,* nach Vokal *re* angesetzt wird, welches die Bedeutung ‚ist‘ hat (so viel hatte schon Rosen, *Über das Mingrelische* u. s. w. S. 52 gesehen) und im Lafischen sonst als *ren, reni,* aber im Mingrelischen als *re,* im Swanischen und Altgeorgischen als *ari* erscheint. In der 3. P. Pl. hat sich das *r* von *-ere* an das vorausgehende *n* angeglichen; bei den unpersönlichen Verben findet sich noch *-anere* (§ 105 f.).[1] Ich glaube hier den Einfluss des Griechischen zu erkennen. Der einfache Konjunktiv ist im Griechischen mit dem Indikativ zusammengefallen und wird nun durch einen Zusatz (νὰ) von diesem geschieden; im Lafischen ist das Umgekehrte geschehen. Direkt nachgebildet aber ist das lafische Futur, wenigstens das in der Mundart von Batum übliche, dem griechischen: *bd*$_{\check{z}}$*ara-minon* ‚ich werde schreiben‘, *d*$_{\check{z}}$*aras-unon* ‚er wird schreiben‘, ∾ θέλω γράφω, θέλει γράφῃ. In dem zweiten Teil erblickt der Verf. § 82 richtig das Verb ‚wollen‘; aber wie kann er dann *d*$_{\check{z}}$*ar-a-sunon* u. s. w. abteilen, da doch die 3. P. dieses Verbs *unon* lautet (§ 104)? Dass der erste Teil der Konjunktiv ist, entgeht ihm auch hier; er bezeichnet ihn als den um *a* erweiterten Stamm. Noch deutlicher zeigt sich der Einfluss des Griechischen im umschriebenen Perfekt und Plusquamperfekt des Lafischen (§ 131): *d*$_{\check{z}}$*arali miγun* ‚ich habe geschrieben‘, *d*$_{\check{z}}$*arali miγutu* ‚ich hatte geschrieben‘ ∾ ἔχω γραμμένο, εἶχα γραμμένο. Dieselbe Ausdrucksweise ist neuerdings im Georgischen sehr aufgekommen und stammt wahrscheinlich daher.

Ich habe bei weitem nicht alles Unverständliche und Widerspruchsvolle berührt was mir in den mitgeteilten Sprachformen und

[1] Doch treten bei diesen Verben die Formen von ‚sein‘ auch unmittelbar an den Stamm an, und zwar im Sing. *-on* (*min-on*), *-en* (*makizkan-en*), *-n* (*komišku-n*), von *onu* oder *ren* ‚er ist‘, im Plur. *-onan* (*min-onan*), *-ere* (*makizkan-ere*), *-ran* (*komišku-ran*), von *oreran*, *renan* ‚sie sind‘. — In den Liedern von Atina treten an den Konjunktiv im Sing. die Endungen *-en*, *-eren* an, z. B. *gitwasasen, dotanaseren.* Über diese Formen erfahren wir aus Wtb. und Gramm. nicht das Nötige.

deren Bedeutungen aufgestossen ist. Vieles ist ja offenbar verhört oder verschrieben, aber Vieles auch lässt sich eben aus dem was bisher vorliegt, noch nicht erklären, und die Grenze zwischen beidem ist gar zu schwer zu ziehen. Ich verzichte darauf die kleineren Versehen oder Druckfehler die nicht schon gelegentlich bemerkt worden sind, nachzutragen, mit Ausnahme der in den Gesprächen enthaltenen, deren Berichtigung nützlich sein dürfte (ich behalte hier die Schreibung des Verf.s bei). Lies S. 102, 14 *kodoiguri* statt *kodoviguri*. 16 *Mu mkitxub* statt *Mum kitxub*. 8 v. u. *oti otx xut* statt *oti xut*. 103, 6 *emus* statt *emuš*. 3 v. u.: *vidamintu* statt *midavintu* (dieser Fehler auch § 28; das Richtige S. 95). 103, 12 v. u. 104, 18 *so nulu?* statt *son ulu?* 104, 7 *gamačasunon* statt *gamabčasunon* (und ebenso S. 39 *mečamuši* statt *mebčamuši*).[1] 2 v. u. *aci mžora* (so S. 5, 3) statt *acim žora*. 105, 17 v. u. *mogiǧa* statt *moǧiǧa*. 1 v. u. *xopuma minon* (der Infinitiv, nicht der Konj. neben ‚wollen', wenn dies seinen eigentlichen Sinn hat; ebenso 106, 5) statt *xopumaninon*. 102, 17 muss die Negation vor *momčab* fehlen; denn *mo* steht als solche doch nur beim Imperativ, und *mo* ist hier Präposition (vgl. *momči* ‚gib' S. 105). Manchmal sollte sich die Übersetzung enger an den Text anschmiegen: so ist 103, 4 v. o. und 1 v. u. *ar* ‚une fois' (wie das georg. *ert'i*) nicht wiedergegeben; 103, 4 v. u. das *-m-* ‚mir' von *momkitxi* nicht; 104, 24 war *ma gavakni* (georg. *me gawigone*) zu übersetzen mit ‚j'ai entendu (dire)' statt mit ‚on m'a dit'; 105, 17 v. u. und 8 v. u. fehlt das ‚vous' von *mogiǧa*.

Wir danken dem Verf. für das reiche Mahl das er uns aufgetischt hat; aber wir stehen doch recht hungrig auf.

H. Schuchardt.

---

[1] Auch in *wisiminua, wsiminu* ‚hören' und *wistolama* ‚werfen' zu den Stämmen *simin* und *stol* scheint sich das *wi-* der 1. P. verirrt zu haben; aber die Wiederholung eines solchen Vorgangs stimmt mich allerdings bedenklich.

M. A. Stein, *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī.* A Chronicle of the Kings of Kaśmīr. Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices, by —. With 3 maps. 2 vols. Westminster: Archibald Constable & Co. 1900, 4°.

‚Mit deiner Idee, dass die Inder keine historische Literatur haben, stehst du auf einem veralteten Standpunkt,' schrieb der unvergessliche Bühler schon im Jahre 1877 an seinen Freund Nöldeke,[1] und wenige Monate vor seinem jähen Ende sprach er noch Ad. Kaegi gegenüber begeistert davon, wie er in dem der Geschichte Indiens gewidmeten Teil des ‚Grundrisses' die allgemeine Rede, es habe den Indern der historische Sinn gemangelt, ein für allemal widerlegen werde.[2] Auch W. Geiger[3] hat unlängst mit Recht darauf hingewiesen, dass schon die zahlreichen Inschriften, die man in Indien gefunden hat, Zeugnis dafür ablegen, dass den Indern der historische Sinn keineswegs abgeht. Dasselbe bezeugen ja auch die Chroniken und Biographien der Buddhisten und Jainas, die ihrer Kirchengeschichte und der Geschichte ihrer Heiligen grosse Aufmerksamkeit zuwandten. Richtig ist nur, dass die indische Geschichtschreibung sich niemals ganz von den Fesseln der Dichtung frei gemacht hat, ja dass sie geradezu bewusst als zur Poesie — zum Kāvya — gehörig auftritt. Das Studium der Geschichte ist nie zu einem Śāstra geworden; die Geschichte wurde nie, wie so viele andere Wissenschaften, in Schulen gelehrt, sondern der Kavi, der Dichter, war es, der in kunstvollen Versen das Leben und die Thaten eines Herrschers — gewöhnlich des Fürsten, dessen Gunst er genoss — besang. Die Werke dieser Dichter, die Caritas, haben natürlich einen panegyrischen Charakter, und die Regeln des Alaṃkāraśāstra sind für Dichter wie Bāṇa oder Bilhaṇa von grösserer Wichtigkeit als historische Wahrheit. Dass sie aber den-

[1] J. Jolly, Georg Bühler: *Grundriss* i, 1 A, S. 13.

[2] Kaegi in dem Nekrolog auf Bühler (*Neue Zürcher Zeitung* 1898, s. *Ind. Ant.* xxvii, 362).

[3] Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, die beiden Chroniken der Insel Ceylon. Erlangen und Leipzig 1901, S. 1 fg.

noch auch als Geschichtsquellen in Betracht kommen, hat Bühler zuerst erkannt.[1]

Hoch über diesen Caritas steht aber das Werk des Kaśmīre Dichters Kalhaṇa, die Rājataraṅgiṇī, sowohl als Geschichtswerk, wie auch als literarisches Produkt, und ihr gebührt ohne Zweifel eine hervorragende Stelle in der Geschichte der indischen Literatur. Obwohl aber dieses Werk längst bekannt war, ist es doch erst durch die Arbeiten Steins möglich geworden, dasselbe in seiner literarischen und historischen Bedeutung vollauf zu würdigen. Erst Stein hat uns einen philologisch völlig zuverlässigen Text des Werkes gegeben — in seiner Bombay 1892 erschienenen Ausgabe —, und er ist es wieder, der uns durch die vorliegende Übersetzung das Verständnis des Werkes aufs beste vermittelt und durch die noch wertvolleren Beigaben — Einleitung, Noten und Appendices — die Bedeutung desselben für die Geschichte, Geographie und Ethnographie Kaśmīrs ins rechte Licht gerückt hat.

In einer 145 Seiten starken Einleitung stellt Stein nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die historische Literatur der Inder zunächst die biographischen Daten über Kalhaṇa zusammen, zeigt, mit welchen Literaturwerken er bekannt war, und schildert uns das Milieu und die Zeitumstände, unter denen er lebte. Er gibt uns sodann eine überaus sachliche und verständige Würdigung der Rājataraṅgiṇī als Dichtung und als Geschichtswerk und handelt eingehend über die Textüberlieferung. Darauf folgt eine Darstellung von Kalhaṇas Chronologie und eine kritische Analyse der Rājataraṅgiṇī als Geschichtsquelle.

Kalhaṇa nennt sich den Sohn des grossen Kaśmīr'schen Ministers Caṇpaka, und da er die Rājataraṅgiṇī zwischen 1148 und 1150 geschrieben hat, ist es nicht nur wahrscheinlich, sondern — wie Stein nachweist — nahezu mit Sicherheit anzunehmen, dass dies derselbe Caṇpaka ist, der als Minister des Königs Harṣa (1089—1101) von Kalhaṇa wiederholt genannt wird. Caṇpaka und

[1] S. die Einleitung zur Ausgabe des Vikramāṅkadevacarita (Bombay 1875), p. 3 ff.

Leute aus seinem Haushalt waren es ohne Zweifel, welche als Augenzeugen dem Dichter über die Ereignisse unter König Harṣa und namentlich über das tragische Ende dieses indischen Nero berichtet haben. Dass Kalhaṇa von Geburt ein Brahmane war, und dass er zur Sekte der Śaivas gehörte, geht aus der Art und Weise hervor, wie er in seinem Werk von den Brahmanen spricht und wie er einen König um den anderen wegen seiner śivaitischen Gesinnung preist. Wenn Kalhaṇa von einem König sagt, dass er ein ‚Śiva-Verehrer' war, so gebraucht er den Ausdruck oft genau so, wie wenn ein Engländer einen guten und braven Menschen als ‚Christen' bezeichnet. Sehr treffend charakterisiert Stein das Verhältnis Kalhaṇa's zum Buddhismus (Introd. p. 8 sq.). So zweifellos es ist, dass Kalhaṇa selbst ein Śaiva war, so hatte er doch, wie aus zahlreichen Stellen der Rājataraṅgiṇī hervorgeht, grosse Sympathien für die Buddhisten: er preist nicht nur Aśoka und andere Könige wegen ihrer Stiftungen von Vihāras und Stūpas, sondern zeigt auch eine intime Bekanntschaft mit buddhistischen Lehren und buddhistischer Terminologie und spricht mit unverhohlener Ehrfurcht und Sympathie von ‚Jinas' und Bodhisattvas. Das hindert freilich nicht, dass er an einer Stelle (Rājat. i, 184) von der ‚Kalamität der Bhikṣus' spricht, welcher der zweite Candradeva ein Ende gemacht, so wie der erste Candradeva die ‚Yakṣa-Kalamität' beseitigt hatte. Wenn wir auch annehmen dürfen, dass er an dieser Stelle etwas zu sklavisch einer brahmanischen Vorlage gefolgt ist, und dass der Witz von yakṣaviplava und bhikṣuviplava den zu Sarkasmen sehr hinneigenden Kalhaṇa besonders reizte, so beweisen die Worte doch, dass er fern davon war, sich geradezu zum Buddhismus zu bekennen. Kalhaṇa steht dem Buddhismus genau so gegenüber, wie etwa bei uns ein gebildeter Katholik dem Protestantismus.

Und dass Kalhaṇa ein hochgebildeter und unabhängig denkender Mann war, darüber kann kein Zweifel sein. Als Sohn eines Brahmanen und Ministers hatte er jedenfalls eine gründliche brahmanische Bildung genossen. Er ist sehr belesen, vor Allem ein ausgezeichneter Kenner des Mahābhārata, das er oft zitiert. Von an-

deren Werken hat er, wie Stein nachweist, Bilhaṇa's Vikramāṅkadevacarita und Bāṇa's Harṣacarita eingehend studiert. Zitate aus Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā beweisen seine Bekanntschaft mit Astronomie; und dass er in seine Erzählung gerne literargeschichtliche Daten einflicht, bekundet sein Interesse für Literatur. Unter anderen erwähnt er auch Maṅkha, den Bruder des Alaṃkāra (Rājat. viii, 3354). Dies ist der Verfasser des Śrīkaṇṭhacarita, in welchem, wie Stein (Introd. p. 12 ff.) in höchst scharfsinniger Weise nachweist, auch Kalhaṇa unter dem Namen Kalyāṇa von Maṅkha als zeitgenössischer Dichter gerühmt wird. Kalhaṇa ist eine Apabhraṃśaform für das Sanskrit Kalyāṇa.

Kalhaṇa nennt sich selbst einen Kavi und, ebenso wie die oben erwähnten Caritas, ist auch die Rājataraṅgiṇī zunächst ein Kāvya, ein Kunstgedicht. Aber ungemein vorteilhaft sticht Kalhaṇa von dem gewöhnlichen Kavi oder Kunstdichter ab, indem er in der Darstellung von Charakteren nicht blosse Typen — weisse Helden und schwarze Schurken —, sondern ungemein realistisch dem Leben nachgezeichnete individuelle Charaktere lebendig vor uns hinzustellen weiss. Ich erinnere nur an den gutmüthigen Schwächling Ananta (Rājat. vii, 142 ff.), der sich zuerst von leichtsinnigen Freunden und dann von seiner Frau leiten lässt und schliesslich von der letzteren überredet wird, auf den Thron zu verzichten, um seinen Sohn krönen zu lassen. Geradezu Meisterstücke der Charakteristik sind die Porträts, welche Kalhaṇa von Harṣa (Rājat. vii, 869 ff.) und von Sussala (Rājat. viii, 482 ff.) entwirft. Mit viel Humor und Sarkasmus schildert er Leute aus dem Volk, wie Bhadreśvara, die ohne jedes Verdienst aus den niedrigsten Lebensstellungen zu hohen Ämtern und Würden gelangen.

Aber auch manche Episoden, manche Schilderungen und poetische Bilder zeigen uns Kalhaṇa als einen hervorragenden Dichter. Ich hebe hervor das tragische Ende des Königs Yudhiṣṭhira I. am Ende des ersten Buches, die Schilderung der Hungersnoth (Rājat. ii, 17—25), welche durch einen Schneefall, ‚der dem grimmigen Lachen des Todesgottes glich' (ii, 19), veranlasst wurde, die Geschichte von

König Sandhimat, seine wunderbare und grausige Wiederbelebung durch die Hexen (ii, 82 ff.), die Schilderung seines frommen Wandels und schliesslich die pathetischen Worte, mit denen er sich vom Throne lossagt (ii, 153 ff.). Namentlich aber sind es die lebenswahren Schilderungen des siebenten und des achten Buches — die Selbstverbrennung der Sūryamatī, die von Kalhaṇa selbst (vii, 1728) mit einem zweiten Rāmāyaṇa oder Bhārata verglichene Geschichte von König Harṣa, die Ermordung des Sussala u. a. m. —, die uns Kalhaṇa als einen wahren Dichter zeigen.

Während er aber einerseits ein Dichter ist und sein Werk mit gutem Recht als Dichtung aufgefasst wissen will, ist er doch auch ein Historiker. Ausdrücklich erklärt Kalhaṇa, dass es Sache des Dichters ist, Geschichte zu schreiben. ‚Wer anders als die Dichter, die dem Weltschöpfer gleichen und reizende Schöpfungen vorzuführen im Stande sind, vermöchte die vergangenen Zeiten den Menschen vor die Augen zu bringen!' (Rājat. i, 4). Aber nur den Dichter erkennt er für des Lobes wert, ‚dessen Wort, wie das eines Richters sich von Liebe und Hass fern hält, wenn er die Thatsachen der Vergangenheit berichtet' (i, 7). In der That ist Kalhaṇa nicht, wie der typische Kavi, ein Fürstendiener gewesen; und wenn er auch vielleicht nicht immer ganz unparteiisch ist, so macht es doch stets den Eindruck, dass er nicht nur die längst vergangenen, sondern auch die von ihm oder seinen nächsten Angehörigen miterlebten Zeiten sine ira et studio schildern wollte, und sein Urteil ist zumeist von einer hohen sittlichen Weltanschauung eingegeben. Er ist nicht nur Dichter, sondern auch Philosoph und Moralist, und mehr als sonst im Kāvya üblich, flicht er in seine Erzählung moralische Sentenzen und Maximen ein. Ja, ihm ist (wie Stein, Introd. p. 35 fg., sehr richtig ausführt) das Lehren der Moral, des Dharma, der eigentliche Endzweck der Geschichtschreibung. Nichtsdestoweniger hat er sich weit mehr, als man von einem Inder zu erwarten geneigt ist, um historische Wahrheit gekümmert. Er nennt uns die Quellen, die er für sein Werk benützt hat, frühere Geschichtswerke, deren Titel er auch anführt; ja er

erklärt ausdrücklich, dass er auch Inschriften benützt habe (I, 15), und Stein weist aus dem Werke selbst nach, dass Kalhaṇa geradezu den Titel eines Altertumsforschers verdient, der sich auch für Münzen und alle Arten von alten Denkmälern, desgleichen für Volkssagen, Legenden, Sprichwörter u. dgl. interessierte (Introd. p. 26). Freilich dürfen wir nicht historische Kritik bei ihm erwarten. Er berichtet, wie das jeder Inder thun würde, die Sagen der Vorzeit mit naivem Glauben in ihre volle Zuverlässigkeit, und dass dieser oder jener König durch Zauberei getötet wird, steht für ihn ebenso fest, wie wenn er vom Tode durch das Schwert oder durch Gift erzählen würde. In Bezug auf Chronologie aber ist er so unzuverlässig, wie nach dem von Stein (Introd. p. 32) zitierten Worte Albērūnī's die Inder überhaupt sind: ‚Leider schenken die Inder der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit, sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt, und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Geschichten zu erzählen.‘

Dass aber die Rājataraṅgiṇī dennoch für die Geschichte Kaśmīrs und Indiens überhaupt mit Nutzen als Quelle verwendet werden kann, hat Stein in einer eingehenden Prüfung von Kalhaṇa's chronologischen Daten (Introd. pp. 56—70) und einer sorgfältigen kritischen Analyse des ganzen Werkes (Introd. pp. 71—129) zur Genüge gezeigt.

Die Rājataraṅgiṇī verdient aber nicht nur als Dichtung und als Geschichtswerk mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher zu Teil geworden, sondern sie ist auch als kulturgeschichtliche Quelle von hervorragender Bedeutung und lange noch nicht genügend ausgebeutet. Die lebenswahren und, in den letzten beiden Büchern wenigstens, direkt dem Leben entnommenen Schilderungen Kalhaṇa's gewähren uns einen Einblick in das indische Kulturleben im 11. und 12. Jahrhundert, wie wenige Werke der indischen Literatur. Während in anderen Werken der indischen Kunstpoesie die Schilderungen zumeist mehr oder weniger schattenhaft und schablonenhaft sind, schil-

dert uns Kalhaṇa meist nur Thatsachen des wirklichen Lebens und seine Angaben über religiöse und soziale Verhältnisse können als zuverlässige ethnographische Zeugnisse angesprochen werden.

Namentlich für die Geschichte der indischen Religionen und des Sektenwesens ist die Rājataraṅgiṇī sehr lehrreich. Von dem alten brahmanischen Kult und den alten vedischen Göttern ist wenig die Rede. Nur die Śrāddhas wurden jedenfalls wie vor Alters gefeiert (vgl. i, 162; iii, 265; vi, 254; viii, 140). Doch war der Einfluss der Brahmanen immer noch ein grosser, Schenkungen von Land (Agrahāra)[1] wurden ihnen gemacht, und den Königen gegenüber bedienten sie sich oft der furchtbaren Waffe des Prāyopaveśa, des freiwilligen Fastens. Dieser merkwürdige Brauch wird ungemein häufig in der Rājataraṅgiṇī erwähnt: die Brahmanen fasten, zum Selbstmord entschlossen, so lange, bis der König, um nicht die Schuld des Brahmanenmords auf sich zu laden, nachgibt und ihren Willen thut. Ja, es scheint eigene Beamte gegeben zu haben, welche mit der Beaufsichtigung von Prāyopaveśafällen betraut waren (prāyopaveśādhikṛta, vi, 14)[2]. Brahmanenmord ist immer noch die grösste Sünde. Das Verbrechen des Brahmanenmordes folgt dem Mörder als Gespenst nach, und um den Mörder zu entdecken, müssen die Verdächtigen dreimal um den Tempel des Lokalgottes herumgehen, bis man hinter dem Schuldigen die Fusspuren des Brahmahatyā-Gespenstes auffindet (iv, 103 fg.). Von den in den Dharmaśāstras vorgeschriebenen Ordalien erwähnt die Rājataraṅgiṇī häufig das Weihwasser-Ordal (kośa), welches darin besteht, dass man ein Götterbild in Wasser badet und dem Beschuldigten davon zu trinken gibt; wenn dann ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb einer bestimmten Frist ein Unglück zustösst, gilt er als der Schuldige.[3] In Bezug auf den Seelenwanderungsglauben, die Schicksalsvorstellungen und den Glauben an das Karman herrschen in dem Kaśmīr des

---

[1] Siehe Stein's Index s. v. *agrahāra.*

[2] Siehe Stein, Introd. p. 36 fg. und Index s. v. *prāyopaveśa.*

[3] Siehe Stein's Anmerkung zu v, 326 und Index s. v. *kośa.*

Kalhaṇa durchaus die allgemein indischen Vorstellungen.[1] Gegen das Schicksal, welches dem Menschen auf die Stirn geschrieben ist, vermag keine Macht etwas. So findet Īśāna auf der Stirne des ermordeten Saṃdhimati den Vers geschrieben: ‚Er wird ein Leben der Armut haben, zehn Jahre im Gefängnis zubringen, auf dem Spiesse sterben und doch noch einen Thron besteigen' — und in der That wird Saṃdhimati durch Zauberei wieder belebt und gelangt zu dem Thron (II, 77 fg., 89 ff.).

Die vorherrschende Religion in dem Kaśmīr des 11. und 12. Jahrhunderts und wahrscheinlich schon einige Jahrhunderte vorher war wohl der Śivaismus. Wenn Kalhaṇa von einem Herrscher Kaśmīrs das Beste sagen will, dann rühmt er ihn als einen Verehrer des Śiva. Höchstes Verdienst ist es, Śivatempel zu errichten und Liṅgas zu weihen. Selbst ein schlechter und grausamer König, wie Mihirakula, dachte doch daran, durch Gründung von Śivatempeln ‚religiöses Verdienst einzusammeln' (I, 305 ff.). Pravarasena II., der im Hause eines Töpfers aufwächst und die Töpfersleute für seine Eltern hält, gibt schon als Knabe nicht nur Beweise seiner königlichen Herkunft, sondern auch seiner Anhänglichkeit an Śiva: Wenn die Töpfersleute ihm Thon gaben, um Töpfe u. dgl. zu machen, so machte er nur immerzu ganze Reihen von Śivaliṅgas (III, 114). Das höchste Ziel frommer Könige ist es, nach ihrem Tode mit Śiva vereinigt zu werden (I, 152 und sonst). Ein heiliges Land ist Kaśmīr nicht nur durch die von den Frommen gestifteten Śivatempel und Tīrthas, sondern auch durch die von der Natur selbst geschaffenen (svayambhū) Heiligtümer, wie Śivaliṅgas, d. h. Felsen in Form von Liṅgas u. dgl. (II, 136; vgl. I, 113; VIII, 2430). Die Tempel und Tīrthas wurden von Purohita-Corporationen (parṣad)[2] in Stand gehalten, wofür diese von den frommen Pilgern entlohnt und von den Königen mit Land (Agrahāra) beschenkt wurden.

Neben der Verehrung des Śiva tritt die des Viṣṇu weit in den Hintergrund. Wie ein Märchen aus Tausendundeinenacht liest

[1] Vgl. Introd. p. 35 fg.

[2] Siehe Stein's Anm. zu II, 132.

sich die Geschichte von König Raṇāditya, der Bhramaravāsinī, die Śakti des Viṣṇu, zur Frau erhielt (III, 392—459). Raṇāditya ist selbst ein Śiva-Verehrer, als er aber einst ein Śivabild errichten wollte, setzte sich durch die Macht der Raṇārambhā ein Viṣṇu auf den Sockel. Es tritt in dieser merkwürdigen Geschichte von Raṇeśvara und Raṇasvāmin (III, 439 ff.) eine Art Rivalität zwischen Viṣṇu und Śiva zu Tage. Verhältnismässig selten werden Stiftungen von Viṣṇutempeln erwähnt. König Mātṛgupta gründete einen solchen (III, 263), desgleichen der Höfling Bhaṭṭa Phalguṇa (VI, 168) und auch V, 99 werden zwei Viṣṇutempel genannt. Der König Lalitāditya-Muktāpīḍa stiftet im Reich der Amazonen (strīrājya) ein Viṣṇubild, das zwischen zwei Magneten in der Luft schwebte (IV, 185). Derselbe König stiftete aber auch ein Vihāra mit einem Stūpa (IV, 188) und errichtete Buddhastatuen (IV, 200 ff.), während seine Frauen und Minister sowohl Śivatempel als auch buddhistische Vihāras gründeten (IV, 207 ff.).

Dies ist ein lehrreiches Beispiel für das Verhältnis der Sekten in Kalhaṇa's Zeit. Auf die eigentümliche Stellung, welche Kalhaṇa dem Buddhismus gegenüber einnimmt, habe ich bereits oben hingewiesen. Stein (Introd. p. 9) erinnert daran, dass ‚schon Jahrhunderte vor Kalhaṇa der Buddhismus und die orthodoxen Glaubensbekenntnisse in Kaśmīr friedlich neben einander existierten' und zum grossen Theile mit einander verschmolzen waren; dass Buddha längst zu einer der Avatāras des Viṣṇu geworden war, und dass das brahmanische Nīlamatapurāṇa die Feier des Geburtstages des Buddha als ein grosses Fest vorschreibt. Er macht auch darauf aufmerksam, dass ähnliche Verhältnisse auch in anderen Teilen Indiens nachweisbar sind. Die Art und Weise nun, wie gerade in der Rājataraṅgiṇī vom Buddhismus gesprochen wird, ist ungemein lehrreich. Wiederholt hören wir, dass fromme Śiva-Verehrer buddhistische Vihāras und Stūpas stiften oder Buddhastatuen[1] errichten, und dies wird ihnen als hohes Verdienst angerechnet. So wird Jalauka von

[1] Buddhastatuen werden besonders häufig erwähnt, s. III, 355, 464; IV, 259 bis 262; VI, 172; VII, 1097; VIII, 1184.

einer Hexe zur Gründung eines Vihāra veranlasst, was ihn aber nicht hindert, weiter ein frommer Śaiva zu bleiben und schliesslich mit Śiva vereinigt zu werden (i, 131 ff. 152). Mit den Ordensregeln scheinen es die Kaśmīrer Buddhisten nicht sehr genau genommen zu haben. Denn von einer Königin wird erzählt, dass sie ein Vihāra baute, in dessen einer Hälfte die Mönche untergebracht waren, die den Vorschriften gemäss lebten, während die andere Hälfte für diejenigen ‚Mönche' reserviert war, die Weib und Kind hatten und einen Haushalt führten (iii, 12).

Die Idee der Ahiṃsā ist, ebenso wie das Aszetenwesen, wohl älter als der Buddhismus, und wenn von Kaśmīrschen Königen erzählt wird, dass sie sich als Aszeten zurückziehen (iii, 320 ff.), oder dass sie das Ahiṃsāgelübde auf sich nehmen und das Töten von Tieren verbieten, so dürfte dies kaum erst dem Einfluss der buddhistischen Lehre zuzuschreiben sein. Preist ja doch schon Manu (iii, 46 ff.) die Ahiṃsā, und in der Chāndogya-Upaniṣad iii, 16, 4 wird ahiṃsā neben Askese, Freigebigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit als die wahre Dakṣiṇā gepriesen. So wird von König Jalauka, der das Töten von Lebewesen aufgegeben hatte, ausdrücklich gesagt, dass er ein Śaiva war, der die Redeweise der Bauddhas (bauddhabhāṣā) nicht verstand (i, 133—135). Kalhaṇa erwähnt allerdings den Buddha und die Bodhisattvas als besondere Feinde des Tötens lebender Wesen. So heisst es von Meghavāhana, dass er durch seinen Edelmuth selbst die Bodhisattvas, die mit allen Wesen Mitleid haben, übertraf, und dass er ‚wie ein Jina' das Töten hasste. Dieser König liess durch Trommelschlag im ganzen Reiche verkünden, dass kein lebendes Geschöpf getötet werden dürfe, und er gewährte aus seiner Privatschatulle den Fleischern u. a. eine Entschädigung für den Verlust, den sie in Folge dieses Gebotes erlitten. Unter seiner Herrschaft wurden an Stelle der Opfertiere aus Teig gemachte Tierfiguren beim Opfer verwendet. Allen von ihm besiegten Fürsten nimmt er das Ahiṃsāgelübde ab (iii, 4—7, 29). Ein anderer König, Mātṛgupta, verbietet die Tieropfer und bringt Grütze aus pulverisiertem Gold bei den Opfern dar (iii, 256). Ein lokales

Ahiṃsāverbot gab König Avantivarman aus, indem er das Töten von Fischen und Vögeln beim Mahāpadmateich für alle Zeit untersagte (v, 119). Derselben ‚buddhistischen' Idee des Mitleids oder der Nächstenliebe — wir können sie als ‚buddhistisch' bezeichnen, wenn wir auch annehmen, dass sie älter ist, als der Buddhismus, weil sie in demselben und durch denselben doch erst allgemein und volkstümlich geworden ist — entspringt auch die Gründung von humanitären Anstalten, wie solche in buddhistischen Schriften öfters erwähnt werden. Auch Kalhaṇa erzählt von dem König Raṇāditya, dass er ein Hospital (ārogyaśālā) gegründet habe (III, 461).

In grellem Gegensatz zur Ahiṃsālehre stehen die Menschenopfer, welche der Kult der Göttin Durgā heischt, die auch in Kaśmīr ihre Verehrer gefunden hat. König Baka wurde mit hundert Söhnen und Enkeln von einer Zauberin dem ‚Devīcakra' geopfert (I, 333). Unter der Regierung des schon erwähnten Meghavāhana will ein Kirāta der Caṇḍikā (Durgā) einen Menschen opfern, um seinen erkrankten Sohn vom Tode zu erretten. Da kommt der König dazu und bietet, um die Verletzung des Ahiṃsāgebotes zu verhindern, dem Sohn des Kirāta das Leben zu retten und der Göttin Durgā gerecht zu werden, sich selbst als Opfer dar; er ist schon im Begriffe, sich den Kopf abzuschneiden, als er von Varuṇa zurückgehalten wird (III, 33 ff.). Noch eine zweite ähnliche Geschichte wird von demselben König erzählt (III, 82 ff.).

Neben den erwähnten Kulten und religiösen Anschauungen finden wir als besonders charakteristisch für Kaśmīr den echt volkstümlichen Schlangenkult und den Glauben an die Nāgas in der Rājataraṅgiṇī vielfach bezeugt. Die Schlangensagen knüpfen sich namentlich an die Flüsse und Seen, wo die Nāgas in Form von Schlangen wohnen. Die Bergseen und Quellen heissen auch selbst ‚Nāgas', und sie waren ursprünglich wohl selbst die Schlangengottheiten, ehe sie als die Wohnstätten derselben aufgefasst wurden. Kaśmīr ist ungemein reich an Seen und Quellen, welche alle als heilige Kultstätten und Tīrthas (Wallfahrtsplätze) gelten.[1] Ganz Kaś-

[1] Vgl. STEIN, vol. II, p. 367, und Anm. zu I, 30.

mīr steht unter dem Schutz des Nīla, des Oberherrn der Nāgas (i, 28). Śaṅkha, Padma und andere Nāgas verweilen gerne in Kaśmīr (i, 30). Mit den Nāgas ist das Heil des Landes innig verknüpft. Ein dravidischer Zauberer wollte den Nāga Mahāpadma sammt seinen Unterthanen aus Kaśmīr entführen, um ihn zum Zweck der Bewässerung eines trockenen Landstriches zu verkaufen. Um dies zu bewerkstelligen, trocknet der Zauberer mittels Pfeilen, die er mit Zaubersprüchen abschiesst, den Teich aus, worauf im Schlamme eine Schlange mit Menschenangesicht, eine Spanne lang, zusammen mit vielen kleineren Schlangen gesehen wird. Nur durch das Auftreten des Königs Jayāpīḍa wird er daran verhindert, mittels Zauber den Nāga sammt seinem Gefolge zu entführen (iv, 592 ff.). Der in einem Teiche wohnende Nāga Piṇḍāraka verwandelt sich in einen Schakal und wird so die Ursache des Untergangs eines Daradfürsten, der sich dadurch gegen ihn vergangen hat, dass er auf die Fische in dem Teich geschossen (vii, 169 ff.). So wie die Schlangengottheiten in Bergseen und Bergquellen wohnen, so sind sie auch — nach der bekannten, weltweit verbreiteten Vorstellung — Schätzehüter, denn die Schätze, d. h. kostbare Metalle und Edelsteine, finden sich ja in den Bergen. Der eben erwähnte König Jayāpīḍa verlangt vom Nāga Mahāpadma als Lohn für seine Hilfe, dass er ihm den Goldberg erschliesse, was der Nāga aber mit einer Zurechtweisung verweigert; aber er zeigt ihm einen Berg mit einer Kupfermine (iv, 605 ff.). Schätze sind bloss der Erde und der Schlange bekannt (iii, 108). Wenn jemand, um einen schon weggenommenen Schatz zu heben, die Schlange, welche denselben bewacht, tötet, so ladet er nur Sündenschuld auf sich, ohne dabei etwas zu gewinnen (vii, 136). Die Nāgas erscheinen aber auch in Menschengestalt, gehen öfters mit Menschen eheliche Verbindungen ein und sind denselben oft von Nutzen. König Jalauka begab sich in die Nāgateiche und hatte dort Umgang mit Nāga-Jungfrauen (i, 111). Ein Nāga bietet sich ihm als Reitpferd dar, damit er nur alle Tīrthas besuchen könne (i, 114). König Durlabhavardhana, der Begründer der Kārkoṭadynastie, ist der Sohn des Nāga Kārkoṭa (iii, 490, 529 fg. Stein,

Introd. p. 86 fg.). Dem jungen Brahmanen Viśākha erscheinen die Töchter des Nāga Suśravas in Gestalt schöner Jungfrauen, und er heiratet eine derselben (i, 203 ff.). Sie ist ihm eine treue Gattin, aber König Nara verliebt sich in sie und will sie mit Gewalt entführen. Da flüchtet Viśākha mit seiner Frau zu seinem Schwiegervater, dem Nāga, und dieser erhebt sich wütend aus seinem Teich, sendet schreckliche Wolken und vernichtet den König sammt seiner Stadt mit einem Regen von Donnerkeilen. Seine Schwester, die Nāgī Ramaṇyā, eilt ihm aus dem Gebirge zu Hilfe, Steine herbeischleppend. Ehe sie aber noch nach Narapura kam, hörte sie, dass ihr Bruder schon die Vernichtung der Stadt beendigt habe; da kehrte sie um und liess die Steine zwischen den Dörfern zurück (i, 244 ff., 263 ff.). Mit Recht erinnert Stein (Anm. zu i, 263—265) an Alpensagen, wo die Entstehung grosser Steinwüsten durch ähnliche Sagen erklärt wird. Mit Wolken und Wetter stehen die Nāgas in engster Verbindung. Die alte vedische Vorstellung von der Wolkenschlange, die noch im Epos fortlebt — ich erinnere an Mahābh. i, 37, 21: ‚Andere Nāgas sagten: Als blitzbewehrte Wolken lasst uns das entzündete Feuer auslöschen' — ist auch im Volksglauben stets lebendig geblieben. Durch den überhandnehmenden Einfluss der Bauddhas wurden einmal die Opfer vernachlässigt, und auch die Nāgas erhielten nicht ihre Opferspenden; darüber erzürnt, sandten sie verheerende Schneefälle. Erst Gonanda III. stellte den alten Kaśmīr'schen Schlangenkult wieder her, und die Schneefälle hörten auf (i, 179—185). Der Nāga Suśravas setzt sich in Besitz des Getreides, indem er Hagel und Regengüsse sendet (i, 239). Die Nāgas bedeckten einst in der Gestalt von Wolken das Firmament. Da fürchteten die Bauern einen Hagelsturm und, um ihre Ernte besorgt, schrien sie in Hörweite des Königs Meghavāhana: ‚Dieb, Dieb.' Der König stets bereit seinen Unterthanen zu helfen, sagt: ‚Der Dieb soll gefesselt werden.' In Folge dieses Ausspruchs fielen die Nāgas in Fesseln. Erst auf die Fürbitte der Nāgafrauen wurden sie durch Meghavāhana's Machtwort wieder von ihren Fesseln befreit (iii, 16 bis 26).

Noch einer echt volkstümlichen Seite des religiösen Lebens, die in der Rājataraṅgiṇī sehr stark hervortritt, sei hier kurz gedacht: des Glaubens an Zauberei. Das Goldmachen mit Hilfe von Zauberei wird mehrfach erwähnt (i, 110; iv, 246 ff.). Die Brahmanen können durch Zauber (abhicāra) über die Könige grosses Ungemach bringen (iv, 112, 122, 124). An die Hexenszenen in ‚Faust' und ‚Macbeth' erinnert die Geschichte von Sandhimati, der hingerichtet worden ist und von Hexen wieder lebendig gemacht wird (ii, 65 bis 111). Ein auch schon im Epos erwähnter Zauber ist das Hervorbringen eines bösen Geistes durch ein Haaropfer (keśahoma, vii, 18).[1]

Ich habe über die Bedeutung der Rājataraṅgiṇī für die indische Religionsgeschichte etwas eingehender gehandelt. Es würde zu weit führen, wollte ich mit gleicher Ausführlichkeit darthun, dass auch für die Staats- und Privatalterthümer die Rājataraṅgiṇī eine ergiebige Quelle ist. Nur dies sei erwähnt, dass Stein gerade diese Dinge in den äusserst wertvollen Anmerkungen zu seiner Übersetzung sehr eingehend besprochen hat. Manche dieser Anmerkungen sind zu förmlichen Essays geworden, so insbesondere der schöne Artikel über den Dīnnāra und das Kaśmīr'sche Geldsystem (Note H, vol. ii, pp. 308—328).

Wenn aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, dass die Rājataraṅgiṇī als Dichtung und als Geschichtswerk ebenso wie um ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung willen besser bekannt zu sein verdient, als sie es bisher war, so wird man das Verdienst der Stein'schen Übersetzung, durch welche dieses Werk auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, zu würdigen wissen. Die Übersetzung liest sich fliessend und gibt doch den Sanskrittext so genau wieder, als es nur mit den Erfordernissen der englischen Sprache sich verträgt. Wir würden aber der grossen Arbeit Stein's nicht gerecht werden, wenn wir sie bloss als ‚Übersetzung' beurteilen würden. Stein gibt nicht nur einen erschöpfenden und namentlich

[1] Vgl. auch Stein's Introd. p. 31 und Index s. v. *witchcraft* und *witches*.

in Bezug auf die ‚Realien' geradezu meisterhaften Commentar zu dem von ihm übersetzten Werk, sondern er hat auch in einer Reihe von Appendices (Vol. II, pp. 273—303, 329—344) über wichtige geographische Fragen, die in Bezug auf einige von Kalhaṇa erwähnte Lokalitäten aufgeworfen worden sind, eingehend gehandelt, und — last not least — in seinem *Memoir on the Ancient Geography of Kaśmīr* (Vol. II, pp. 345—494) eine geographische Arbeit geliefert, in welcher die gesammte auf Kaśmīr bezügliche Literatur verwertet und durch eigene an Ort und Stelle gemachte Forschungen reichlich ergänzt wird. STEIN ist ein genauer Kenner Kaśmīrs und hat wiederholt Wochen und Monate in dessen Bergen und Thälern zugebracht, und die genaue Lage vieler von Kalhaṇa erwähnter Tempel und Tīrthas ist erst durch STEIN's auf Autopsie beruhende Forschungen aufgeklärt worden.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass ein ausführlicher Index den Gebrauch dieses prächtigen Werkes, für das Sanskritisten, Geographen, Historiker und Ethnologen STEIN dankbar sein müssen, wesentlich erleichtert.

M. WINTERNITZ

Kleine Mittheilungen.

Georg. წ, ჭ = *ts'*, *tš'*. — Im Georgischen, von andern kaukasischen Sprachen zu schweigen, und im Armenischen gibt es zwei Paare dentaler Affrikaten, solche die mit offenem und solche die mit geschlossenem Kehlkopf hervorgebracht werden, oder um mich der Kürze wegen dem georgischen Sprachgebrauch anzuschliessen, weiche (mehr oder weniger aspirierte) und harte. Die Schriftzeichen dafür sind:

ც	*ts'*	ց
ჩ	*tš'*	չ
წ	*ts'*	ծ
ჭ	*tš'*	ճ.

So Baron Uslar, О составленіи азбукъ кавказскихъ языковъ (*Этнографія Кавказа* I, ii) S. 51, abgesehen von der lateinischen Umschreibung. Sievers, *Phonetik*[4] S. 164, § 429 setzt die Hauchzeichen über den ersten Buchstaben: *t̔s*, *t̔š*, *t̓s*, *t̓š*; ich halte das nicht für passend, denn in den beiden letzten Fällen wird, wie er ja selbst hervorhebt, auch die Spirans noch mit Kehlkopfverschluss gesprochen, und in den beiden ersten höre ich, soweit das Georgische in Betracht kommt, das *h* als eine Fortsetzung der Spirans. Ich vermag keinen Unterschied zwischen ც, ჩ und unserem *z*, *tsch* in *Zahn* (*ts'ān*), *Tscheche* (*tš'ĕχe*) zu entdecken, und entsinne mich nicht je *t'sān*,

t'šĕχe o. ä. gehört zu haben; dennoch nimmt SIEVERS *ts̒*, *tš̒* für das Deutsche in Anspruch. Ich vermute dass wenn HÜBSCHMANN im Armenischen *ts̒*, *tš̒*, und FINCK *t's*, *t'š* schreibt, damit doch nichts Anderes gemeint ist als *ts'*, *tš'*. FR. MÜLLER im *Grundriss* hat die beiden georgischen Affrikatenpaare miteinander verwechselt, nämlich წ, ჭ als *tsh*, *tšh* gefasst. Ich habe in meiner Schrift *Ueber das Georgische* (1895) S. 11 auf diesen Irrtum aufmerksam gemacht; aber FR. MÜLLER ist bei seiner Umschreibung verblieben: *Ueber den Ursprung der gruzinischen Schrift* (1897) S. 7 (wo წ und ჭ arm. ց und չ gleichgesetzt werden) und *Die Transscription fremder Alphabete* (1897) S. 11. Leider habe ich mich nicht mehr hierüber mit ihm aussprechen können; ich weiss nicht ob er meine Darlegung übersehen oder einen Grund gehabt hat an ihrer Richtigkeit zu zweifeln; dann wäre es freilich zu erwarten gewesen dass er ihn bei einer dieser Gelegenheiten vorgebracht hätte. Eine Ahnlichkeit zwischen den betreffenden georgischen und armenischen Buchstaben besteht, wie FR. MÜLLER selbst einräumt, nicht; sie würden sich auch nicht hinsichtlich ihrer Stellung im Alphabet entsprechen, wenigstens durchaus nicht im absoluten Sinn, und im relativen nur insofern als die harten Affrikaten beiderseits den weichen vorausgehen würden. Hingegen decken sich bei MÜLLERS Annahme die beiden Paare der einen Seite mit denen der andern nicht hinsichtlich der innern Folge, während sie das wiederum tun wie ich sie bestimme. Man vergleiche:

georg.	(28)				*tš'* *ts'* . *ts'* *tš'*	(6)
arm.	(13)	*ts'*	*tš'*	*tš'*	*ts'*	(5).

Wer nicht durch unmittelbare Beobachtung sich über den Lautwert von წ, ჭ vergewissern kann, der möge zunächst bemerken wie diese mit harten, aber ც, ჩ mit weichen Verschlusslauten sich zu verbinden pflegen, so im Anlaut წკ-, წყ-, nicht წდ-, aber ცდ-, nicht ცკ-, ცყ-; ჭკ-, ჭყ-, nicht ჭდ-, aber ჩდ-, nicht ჩკ-, ჩყ-; entsprechend im Inlaut, man beachte besonders Fälle wie ბუჩდი = ბუწკი. Sodann zeigen diejenigen Wörter welche dem Georgischen und dem Arme-

nischen gemeinsam sind, die angegebene Entsprechung zwischen den Affrikaten, z. B.:

წესი ‚Ritus‘ ծէս
წინწილი ‚Cymbel‘ ծնծղայ
წრე ‚Kreis‘ ծիր Gen. ծրի
ჭადრაკი ‚Schach‘ ճատրակ
ჭეშმარიტი ‚wahr‘ ճշմարիտ
ჭრაკი ‚Lampe‘ ճրագ.

Anderseits ჩიჩქი ‚Motte‘ *ցեց*, ჩახი = ცახი ‚Handvoll Maulbeerzweige‘ (für die Seidenwürmer) *ցախ* ‚Zweige‘ u. s. w.

Aber noch aus einer zweiten Quelle entspringt Verwirrung in Bezug auf den Lautwert von წ und ჭ. Er braucht nicht unmittelbar falsch erfasst zu werden, er kann es auch erst durch die Umschreibung hindurch. Unsere Hülfszeichen sind insgesamt konventionell; manche aber, wie ’ ‘, die ich eben deshalb vorziehe, besitzen doch eine allgemeinere Bedeutung, während z. B. der Punkt unter dem Konsonanten jeder beliebigen Differenzierung dient, hier den kakuminalen, dort den emphatischen Laut bedeutet, in den Sprachen des Kaukasus wieder etwas Anderes. Diese Differenzierung selbst bildet nun eine gleichsam noch höher gelegene Quelle des Irrtums. Es entspricht nämlich unsern wissenschaftlichen Zwecken keineswegs irgend einen fremden Laut in der Schrift als die Abart eines uns zufällig vertrauten Lautes zu kennzeichnen; es wäre z. B. in unserem Falle das Beste sowohl die harten wie die weichen Affrikaten als gleichgeordnet zu betrachten und demgemäss darzustellen. Sollen jedoch die einen als die besondern behandelt werden, so können dies nur die harten, den europäischen Sprachen fremden Affrikaten sein, und so hat man denn bisher für sie die russischen und lateinischen Buchstaben modifiziert: ц̓, ч̓ — ц̌, ч̌ — ç̣, č̣.[1] Umgekehrt, aber mit dem gleichen Mittel, differenziert HÜBSCHMANN oder schon irgend Jemand vor ihm die weichen Affrikaten des Armenischen;

[1] So auch RIABININ in den *Mém. de la Soc. de ling.* x, 12 ff., z. B. arm. *arç̣iv, č̣šmarit*, georg. *arç̣ivi, č̣ešmariti*.

ich weiss nicht aus welchem Grunde. Kam es auf eine Übereinstimmung mit den weichen Tenues an, deren differenzierte Bezeichnung ja allgemein üblich ist, so hätte das gleiche Hülfszeichen zur Anwendung kommen, das heisst wie *t‘*, *p‘*, *k‘*, so auch *c‘*, *č‘* geschrieben werden sollen. HÜBSCHMANN sieht natürlich ein dass zwischen Armenisch und Georgisch keine Verschiedenheit in der Bezeichnung der Affrikaten herrschen darf, und schreibt daher georg. *arcivi* (არწივი), *maconi* (მაწონი), *p̓ičvi* (ფიჭვი) wie arm. *arcvi* (արծուի), *macun* (մածուն), *p̓iči* (փիճի). Aber in der *Orientalischen Bibliographie* bedeuten ç, č̣ für das Georgische: *ts*’, *tš*’, für das Armenische: *ts*‘, *tš*‘; was freilich nicht aus der Absicht einer doppelten Bezeichnungsweise zu erklären sein wird, sondern aus der Verkennung des Lautwertes von წ und ჭ, zu der FR. MÜLLER den Anlass gab.

H. SCHUCHARDT.

Erklärung.

Um Misdeutungen des Schlusses meiner Anzeige von J. BARTH’s Quṭâmî vorzubeugen, bemerke ich auf den Wunsch und nach Mittheilung der philosophisch-historischen Classe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, dass Professor Dr. J. BARTH niemals eine Unterstützung der Berliner Akademie erbeten hat.

Ich füge hinzu, dass mir diese Thatsache bekannt war, als ich jene Worte schrieb.

Strassburg i. E. Dec. 1902.

Th. NÖLDEKE.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1902 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Archiv für Stenographie, Monatsblatt für die wissenschaftliche Pflege der alten Tachygraphie in der neuzeitlichen Kurzschrift, herausgegeben von Dr. CURT DEWISCHEIT, 54. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1902.

ATHANASIADES, A., Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosios den Grossen. Leipzig 1902.

BARTH, J., Dîwân des ʿUmeir ibn Schujeim al-Quṭâmî. Leiden 1902.

BAUMSTARK, ANTON, Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Ueberlieferung der syrischen Kirche. Leipzig 1902.

BELCK, WALDEMAR, Beiträge zur alten Geographie und Geschichte Vorderasiens, Heft I u. II. Leipzig 1901.

BROWNE, EDWARD G., The Tadhkiratu 'Sh-Shuʿarā (Memoirs of the poets) of Dawlatshāh. Leiden 1901.

Bulletin de l'école française d'extrême Orient. Revue philologique. Tome Ier, 2. 3. 4. Hanoi 1901.

Catalogue of the arabic books in the British Museum by A. G. ELLIS. Vol. II. London 1901.

Catalogue of the Sinhalese printed books in the library of the British Museum by DON MARTINO DE ZILVA WICKREMASINGHE. London 1901.

CHEYNE, T. K. and J. SUTHERLAND BLACK, Encyclopaedia Biblica. A dictionary of the Bible. Part III (L—P). London 1902.

DAHLMANN, JOSEF, Mahâbhârata-Studien II: Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Nach dem Mahâbhârata. Berlin 1902.

DIETTRICH, G., Išôʿdâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja, und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentliche Wissenschaft VI.) Giessen 1902.

FRIEDLÄNDER, J., Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexicalischer und grammatischer Beitrag zur Kenntnis des Mittelarabischen. I. Lexicalischer Theil. Frankfurt a. M. 1902.

GIAMIL, SAMUEL, Genuinae relationes inter sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam. Rom 1902.

GULIAN, K. H., Elementary Armenian Grammar (Methode GASPEY-OTTO-SAUER). Heidelberg 1902.

HAPPEL, JULIUS, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder. Giessen 1902.

HARTMANN, MARTIN, Der Islamische Orient v.: Mešreb, der weise Narr und fromme Ketzer. Ein centralasiatisches Volksbuch. Berlin 1902.

HILLEBRANDT, ALFRED, Vedische Mythologie, Bd. III. Breslau 1902.

HIRSCHFELD, HARTWIG, Asiatic Monographs. Vol. III.: New researches into the composition and exegesis of the Qoran. London 1902.

HUTH, GEORG, Neun Mahabaninschriften (Veröffentlichungen aus dem königl. Museum für Völkerkunde). Berlin 1901.

JACOB, GEORG, Oestliche Culturelemente im Abendland. Berlin 1902.

JAHN, ALFRED, Die Mehri-Sprache in Südarabien. (Südarabische Expedition, Bd. III.) Wien 1902.

JASTROW, MORRIS, jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens (deutsche Uebersetzung), 1. Lieferung. Giessen 1902.

KEPPLER, PAUL WILHELM v., Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient (IV. Aufl.). Freiburg im Breisgau 1902.

KOLDEWEY, ROBERT, Die Pflastersteine von Aiburschabu in Babylon. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 2.) Leipzig 1901.

LITTMANN, ENNO, The Chronicle of King Theodore of Abyssinia, edited from the Berlin Manuscript with translation and notes. Part I. Amharic Text. Leipzig 1902.

MEZ, ADAM, Abulḳâsim, ein bagdâder Sittenbild von Muḥammad ibn aḥmad abulmuṭahha alazdi. Heidelberg 1902.

MOBERG, AXEL, Ur ʿAbdallah b. ʿAbd eẓ-ẓâhir's Biografi över Sultanen El-Melik el Ašraf Ḫalîl. Arabisk täxt med översätting. Lund 1902.

MUSIL, ALOIS, Ḳuṣejr ʿAmra und andere Schlösser östlich von Moab. I. Theil. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien 1902.

AL MUʿTAZILAH: being an extract from the kitâbu-lmilal wa-n niḥal by Al Mahdî lidîn Aḥmad b. Yaḥyâ b. al murtaḍâ, edited by T. W. ARNOLD. Part I. Arabic Text. Leipzig 1902.

Oriens Christianus, Römische Halbjahrschrift für die Kunde des christlichen Orients I, 1. u. 2. Heft. Rom 1901/2.

RHODOKANAKIS, N., Der Dîwân des ʿUbaid-Allah ibn Ḳais ar-ruḳajjât, herausgegeben, übersetzt, mit Noten und mit einer Einleitung versehen. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien 1902.

SCHWARZ, PAUL, Der Dîwân des ʿUmar ibn abi Rebiʿa. Nach den Handschriften zu Cairo und Leiden mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente. Leipzig 1902.

SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Nach dem Tübinger Unikum. (Arabischer Text.) Leipzig 1902.

SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumul, eine unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig 1902.

SIEG, E., Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihâsatradition. I. Stuttgart 1902.

STEIN, M. A., Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî, a chronicle of the kings of Kašmîr. Translated, with an introduction, commentary, and appendices. Westminster 1900.

Studia Sinaitica Nr. XI. Apocrypha Syriaca. The Protoevangelium Jacobi and transitus Mariae with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshiṭṭa and from a Syriac hymn in a Syro-arabic palimpsest of the fifth and other centuries, edited and translated by AGNES SMITH LEWIS. London 1902.

STUMME, H., Arabisch, Persisch, Türkisch. Leipzig 1902.

LEO REINISCH.

Aus Anlass des siebzigsten Geburtstages Leo Reinisch' hat sich ein Comité gebildet, welches im Juni dieses Jahres folgenden Aufruf hat erscheinen lassen:

‚Am 26. October dieses Jahres vollendet Leo Reinisch das siebzigste Lebensjahr. Er blickt zurück auf ein Leben voll ernster und erfolgreicher Arbeit und auf eine mehr als vierzigjährige bedeutsame wissenschaftliche und literarische Thätigkeit.

‚Bald nachdem die von Champollion in Frankreich begründete Aegyptologie durch Lepsius und Brugsch auch in Deutschland eine Stätte gefunden hatte, hat Reinisch diese Wissenschaft in seine engere Heimat, in Oesterreich, eingeführt und durch glückliche Erwerbungen und wissenschaftliche Bearbeitung ausgebaut und gefördert. Hierdurch wie durch seinen Antheil an der Entdeckung der zweisprachigen Inschrift von Tanis hat er sich grosse Verdienste erworben und ein ehrenvolles Andenken gesichert.

‚Daneben war sein Augenmerk stets auf die Erforschung der Sprache als solche gerichtet. Um dieses Ideal zu erreichen, setzte er Leben und Gesundheit ein und entwickelte ganz besonders in den letzten 30 Jahren eine geradezu bewunderungswürdige Thätigkeit in der Aufnahme und Erforschung der chamito-abessinischen Sprachen. Still und unerschrocken ging er den einsamen Weg, bis er auch

Andern Muster und Wegweiser und der anerkannte Meister der chamito-abessinischen Sprachwissenschaft geworden ist.

,Als Lehrer hat er bedeutende Erfolge erzielt, als College und Freund durch seinen einfachen und geraden Sinn viele und herzliche Sympathien sich erworben.

,Um den siebzigsten Geburtstag LEO REINISCH' zu feiern und seinen zahlreichen Freunden ein dauerndes Andenken zu bieten, haben sich Freunde, Collegen und Schüler aus der Heimat und aus der Ferne zusammengethan und beschlossen, eine Medaille zur Erinnerung an diesen Tag zu stiften. Die Unterzeichneten laden alle die, welche die grossen Verdienste REINISCH' anerkennen und ihm ihre Hochschätzung und Sympathie bekunden wollen, ein, daran sich durch Beiträge und durch Zustimmung zu betheiligen.

,Wien, im Juni 1902.'

Dieser Aufruf war von dem Executiv-Comité und von dem geschäftsführenden Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und ausserdem von zahlreichen hervorragenden Gelehrten des In- und Auslandes unterzeichnet.

Se. kaiserliche und königliche Hoheit der durchlauchtigste Herr **Erzherzog Rainer** geruhte huldvollst an der Ehrung des Jubilars theilzunehmen.

Dem vorstehenden Appell haben ferner die folgenden Collegen, Freunde und Schüler REINISCH' Folge geleistet:

Dr. Guido **Adler**, Professor an der Universität in Wien

Baron Ferdinand v. **Andrian-Werburg**, Präs. d. Anthrop. Gesellschaft in Wien

Dr. Jakob **Barth**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Friedrich **Becke**, Professor an der Universität in Wien

Hofrath Dr. Otto **Benndorf**, Director des österr.-archäol. Instituts in Wien

Dr. G. **Bickell**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Maximilian **Bittner**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Maurice **Bloomfield**, Professor an der Johns Hopkins University in Baltimore

Excellenz Dr. Eugen **Böhm v. Bawerk**, k. k. Finanzminister, Wien

Dr. Ludwig **Borchard** in Cairo

Dr. Eugen **Bormann**, Professor an der Universität in Wien

Dr. **H. Chajes**, Professor am Collegio rabbinico in Florenz

Dr. Rudolf **Chrobak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. A. **Conze**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin

Dr. C. H. **Cornill**, Professor an der Universität in Breslau

Dr. Wilhelm **Dlauhy**, prakt. Arzt in Wien

Dr. Rudolf **Dvořak**, Professor an der k. k. böhmischen Universität in Prag

Dr. Victor v. **Ebner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Albert **Ehrhard**, Professor an der Universität in Freiburg i. B.

Dr. Adolf **Erman**, Prof. a. d. Univ. u. Director des Aegypt. Museums in Berlin

Dr. Julius **Euting**, Prof. a. d. Univ. und Director der Bibliothek in Strassburg

Dr. Josef Ritter v. **Fiedler**, Hof- und Ministerialrath in Wien

Dr. A. **Fischer**, Professor an der Universität in Leipzig

Dr. Karl **Fischer-Colbrie**, prakt. Arzt in Wien

Dr. Rudolf **Franz**, Präs. des evang. Ober-Kirchenrathes u. Sectionschef in Wien

Dr. Ernst **Fuchs**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Leopold **Gegenbauer**, Professor an der Universität in Wien

Dr. R. **Geyer**, Scriptor an der Hofbibliothek u. Docent an der Universität in Wien

Dr. **M. J. de Goeje**, Professor an der Universität in Leiden

Dr. Ignaz **Goldziher**, Professor an der Universität in Budapest

Dr. Theodor **Gomperz**, Hofrath und Herrenhausmitglied in Wien

F. Ll. **Griffith**, Riversvale

Dr. Karl **Grobben**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Max **Grünert**, Professor an der k. k. deutschen Universität in Prag

Dr. Ignazio **Guidi**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Karl **Gussenbauer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. August **Haffner**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Josef **Halévy**, Professor an der École des Hautes Études, Paris

Excellenz Dr. Wilhelm Ritter v. **Hartel**, k. k. Unterrichtsminister, Wien

Dr. Heinrich **Hartl**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Edmund **Hauler**, Professor an der Universität in Wien

Dr. W. **Hein**, Custosadjunct am k. k. Hofmuseum u. Privatdoc. a. d. Univ. i. Wien

Dr. Richard **Heinzel**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Josef Ritter v. **Hepperger**, Professor an der Universität in Wien

Dr. E. **Hering**, Professor an der Universität in Leipzig

Julius Ritter v. **Herz-Hertenried**, Wien

Dr. Josef **Hirn**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Friedrich **Hirth**, Professor an der Universität in München

Dr. Alois **Höfler**, Prof. am Theresianum u. Privatdocent a. d. Universität in Wien

Alfred Ritter v. **Hölder**, Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien

Adolf **Holzhausen**, Hof- und Universitäts-Buchdrucker, Wien

Excellenz K. T. v. **Inama-Sternegg**, Geheimrath, Wien

Dr. Vatroslav **Jagić**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Alfred **Jahn**, Olmütz

Dr. Josef K. **Jireček**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Friedr. **Jodl**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Georg **Kampffmeyer**, Privatdocent an der Universität in Marburg i. H.

Dr. Josef **Karabacek**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Leon **Kellner**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Friedrich **Kenner**, Hofrath, Wien

Dr. J. **Kirste**, Professor an der Universität in Graz

Heinrich **Köchert**, Juwelier, Wien

Dr. Josef **Kopp**, Hof- und Gerichtsadvocat, Wien

Dr. Jakob **Krall**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Paul **Kretschmer**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Krumbacher**, Professor an der Universität in München

Dr. J. W. **Kubitschek**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Franz **Kühnert**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Ernst **Kuhn**, Professor an der Universität in München

Carl Graf **Lanckoroński**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Victor v. **Lang**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Oskar v. **Lemm**, St. Petersburg

Dr. Adolf **Lieben**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. J. **Lieblein**, Professor an der Universität in Christiania

Dr. E. **Littmann**, University Library Princeton N. J.

L. **Lobmeyer**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Alfred **Ludwig**, Hofrath und em. Professor in Prag

Dr. v. **Luschin-Ebengreuth**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Ernst **Mach**, Hofrath und Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Eduard **Mahler**, Custos am Nationalmuseum in Budapest

Dr. Anton **Marty**, Professor an der deutschen Universität in Prag

Dr. Friedrich **Marx**, Professor an der Universität in Leipzig

Gaston **Maspero**, Professor am Collège de France, General-Director der Museen Aegyptens in Cairo

Robert Ritter v. **Mayr**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Anton **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Rudolf **Meringer**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Franz **Mertens**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Jakob **Minor**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Edmund v. **Mojsisovics**, Hofrath, Wien

Dr. Engelbert **Mühlbacher**, Professor an der Universität in Wien

Dr. D. H. **Müller**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Laurenz **Müllner**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Math. **Murko**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Alois **Musil**, Professor in Olmütz

Dr. Adolf **Mussafia**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. W. A. **Neumann**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Edmund **Neusser**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Ludovico **Nocentini**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Theodor **Nöldeke**, Professor an der Universität in Strassburg

Dr. A. Norbert **Ortner**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Albr. **Penck**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Josef Maria **Pernter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. N. **Peters**, Professor an der theolog. Facultät in Paderborn

Dr. Leopold **Pfaff**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Richard **Pischel**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. W. **Pleyte**, Director des Museums der Alterthümer in Leiden

Dr. Franz X. **Pölzl**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Franz **Praetorius**, Professor an der Universität in Halle a. S.

Dr. Eugen **Prym**, Professor an der Universität in Bonn

Frau Catharina **Radonetz**, Triest

Dr. Oswald **Redlich**, Professor an der Universität in Wien

Math. **Reich**, Wien

Dr. Emil **Reisch**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Milan Ritter v. **Rešetar**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Eduard **Reyer**, Professor an der Universität in Wien

Dr. N. **Rhodokanakis**, Wien

Dr. Alois **Riegl**, Professor an der Universität in Wien

Dr. E. **Sachau**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin

Frau Ida **Salzer**, Wien

Dr. B. **Schäfer**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Heinrich **Schäfer**, Berlin

Dr. R. Ritter v. **Scherer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Celestino **Schiaparelli**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Jacob **Schipper**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Robert v. **Schneider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Eberhard **Schrader**, Geh. Regierungsrath u. Prof. a. d. Universität in Berlin

Dr. L. v. **Schroeder**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Leopold R. v. **Schrötter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Hugo **Schuchardt**, Hofrath und Professor an der Universität in Graz

Dr. Jaroslaw **Sedlaček**, Professor an der böhm. Universität in Prag

Dr. K. **Senhofer**, Professor an der Universität in Innsbruck

Dr. C. F. **Seybold**, Professor an der Universität in Tübingen

Dr. Robert **Sieger**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Adolf **Slatin**, Hof- und Gerichtsadvocat in Wien

Dr. Heinrich **Slatin**, Hofrath und Kanzleidirector des Oberststallmeisteramtes in Wien

R. Ritter v. **Slatin-Pascha**, Generalmajor a. D. in Wien

Dr. C. **Snouck Hurgronje**, Professor in Batavia

Dr. W. **Spiegelberg**, Professor an der Universität in Strassburg

Dr. Franz **Steindachner**, Hofrath und Intendant des naturh. Hofmuseums, Wien

Dr. Adolf **Stöhr**, Professor an der Universität in Wien

Dr. H. L. **Strack**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Eduard **Suess**, Präsident der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien

Dr. Gustav **Tschermak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Victor **Uhlig**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Giuseppe dalla **Vedova**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Jul. Ritter **Wagner v. Jauregg**, Professor an der Universität in Wien

Dr. R. **Wegscheider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Wessely**, Gymnasial-Professor in Wien

Karl Ritter v. **Wessely**, Baurath, Wien

Dr. Alfred **Wiedemann**, Professor an der Universität in Bonn

Dr. Julius **Wiesner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. E. **Windisch**, Geh. Hofrath und Professor an der Universität in Leipzig

Dr. Gustav **Winter**, Hofrath u. Director des Haus-, Hof- u. Staatsarchivs in Wien

Frau Marie **Wittgenstein**, Wien

Die Medaille, die auf nebenstehender Tafel in Originalgrösse reproduciert ist, wurde von dem Kammer-Medailleur A. SCHARFF angefertigt.

Dem Wunsche des Jubilars, der jede öffentliche Ovation vermieden wissen wollte, entsprechend, wurde ihm das für ihn bestimmte goldene Exemplar dieser Medaille in seiner Wohnung von den nächsten Fachcollegen im Namen aller Stifter derselben überreicht.

Wien, im December 1902.





Vorderseite: Das Brustbild des Jubilars von der linken Seite, dahinter LEO / REINISCH, vor dem Bilde sein Lebensalter ANNO / AETATIS LXX. Etwas tiefer unter dem Namen die Signatur des Künstlers: A. Scharff 1902.

Rückseite: Eine auf einem quadratischen Postamente ruhende Sphinx, über welcher im Felde in zwei Zeilen die Inschrift angebracht ist: MVLTAS INVENIT LINGVAS / CVM QVAERERET VNAM.

Auf dem Postamente in einem Viereck die hieroglyphische Inschrift: [hieroglyphs] *SH̯u Dḥute h*$^{(i)}$*r l*$^{(a)}$*s-f* „Die Schriften des Gottes Thoth (waren) auf seiner Zunge“, nach einer Inschrift des Museums in Cairo zum Preise eines Hierogrammaten.

In Silber und Bronze. Durchm.: 48 *mm*.

Leo Reinisch.[1]

26. October 1832 bis 1902.

Von

Professor Dav. Heinr. Müller.

Wieder Einer! Im vorigen Jahre sind an der philosophischen Facultät der Wiener Universität zwei Lehrer und Forscher, welche an der von dem Gesetze gezogenen Altersgrenze angelangt waren, vom Lehramte zurückgetreten, zwei Lehrer und Forscher, die an unserer Universität durch mehr als vier Decennien gewirkt haben und den Ruhm derselben bilden.

Beide arbeiten rüstig weiter an ihrer grossen Lebensaufgabe, der Eine an der Ausprägung des ‚Antlitzes der Erde', der Andere an den ‚Griechischen Denkern'.

Nun meldet sich wieder Einer. Leo Reinisch, der seit 1859 an der Wiener Universität wirkt, vollendet heute sein siebzigstes Lebensjahr, und wenn er auch, wie wir hoffen, der Facultät erhalten bleibt bis zu der äussersten von dem Gesetze bestimmten Grenze, so ist der Moment vielleicht geeignet, einen Rückblick auf dieses stille Gelehrtenleben zu werfen und das Facit desselben zu ziehen.

Die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts haben die Geisteswissenschaften etwas in den Hintergrund gedrängt, und nicht Jeder kann eine Brücke von diesen zu jenen schlagen. In der Zeit aber, da Leo Reinisch studirte, sah man mit gespannter Erwartung auf das Land der Pharaonen. Der Blick war nicht ganz von der Gegenwart und Zukunft

[1] Abdruck aus der ‚Neuen Freien Presse' von 26. Oct. 1902.

gefangen genommen, er richtete sich noch voller Spannung auf die Vergangenheit.

Der junge Studirende aus den steirischen Bergen, der etwas mystisch veranlagt war, seinen eigenen Kopf hatte und stets seine eigenen Wege ging, musste sich von diesem Zauberlande und den heiligen Schriften der Hierogrammaten besonders angezogen fühlen, und so wendete er sich als der Erste in Oesterreich diesem Forschungsgebiete zu, welches Aufschlüsse zu geben versprach über die älteste Geschichte der Menschheit und vielleicht auch hineinzuleuchten in die dunkelsten Fragen des Lebens.

Es war ein Glück für diese Studien und für den neuen Adepten derselben, dass in demselben Jahre (1855), da REINISCH, von den Vorträgen ASCHBACH's über alte Geschichte angeregt, sich entschlossen hat, zu den Quellen emporzusteigen und sich dem Studium der orientalischen Sprachen und der Hieroglyphen zu widmen, ERZHERZOG MAXIMILIAN, der spätere Kaiser von Mexico, in Aegypten den Grund legte zu der grossartigen Sammlung der ägyptischen Denkmäler von Miramar. Wie einst König Salomo, als er vor die Frage gestellt worden war, zu wählen zwischen Reichthum, langem Leben und Weisheit, die letztere gewählt hat, so verfuhr auch der kaiserliche Prinz.

‚Wie an allen orientalischen Höfen' — erzählt REINISCH in seiner Vorrede zu den Denkmälern von Miramar —, besteht auch in Aegypten die althergebrachte Sitte, dass fremden Souveränen und Prinzen, wenn sie in das Land kommen, vom Vicekönige Geschenke an edlen Pferden, kostbaren Waffen und dergleichen gemacht werden. Da der kaiserliche Prinz aber einen höheren Werth auf Gegenstände legte, welche der wissenschaftlichen Forschung ein neues Material bieten könnten, so lehnte Hochderselbe die dargebrachten Geschenke ab, erbat sich aber dafür vom Vicekönige die Erlaubniss, aus dem ägyptischen Museum in Kairo sich einige Antiquitäten auswählen zu dürfen. Dies ist die Entstehungsgeschichte der in Miramar befindlichen Sammlung.'

Durch Vermittlung SCHMERLING's wurde der junge Aegyptologe dem Erzherzog empfohlen, der ihn mit der Katalogisirung der Sammlung von Miramar betraute. So entstand das herrliche Werk ‚Die

egyptischen Denkmäler von Miramar' (Wien, 1865), welches die erste grosse und bedeutsame Publication über Aegyptologie in Oesterreich genannt werden muss und noch heute als eine hervorragende Leistung gilt.

Als Reinisch an diese Documente aus verschollenen Zeiten herantrat und sie beschreiben wollte, da las er, ich möchte sagen, die Protocolle des Jenseits, wie Gerechtigkeit und Frevel beurtheilt, belohnt und bestraft werden, und wie der verstorbene Gerechte an der Pforte des Gerichtssaales eintritt, sich demüthig vor dem Gerichtshofe verneigt und folgende Worte an Osiris richtet:

,Anbetung deinem Antlitze, du Herrscher im Amenti, Unnufar, Herr von Abydos, gestatte, dass ich hindurchgelange durch die Wege der Finsterniss und dass ich mich vereinige mit deinen Dienern, welche wohnen im Hause der Herrlichkeit; ich trete ein und erscheine im Lande Rasat im grossen Saale der doppelten Wahrheit, möge ich erreichen die Wohnung der Herrlichkeit!'

So vertiefte sich Reinisch in diese Denkmäler und behandelte ausführlich die Religion der Aegypter, eine Seite der Aegyptologie, die bis dahin fast ganz brach lag, und es ist gewiss kein Zufall, dass der erste Abschnitt der Denkmäler von Miramar überschrieben ist:

,Die Lehre der Aegypter von der Unsterblichkeit der Seele und dem Leben im Jenseits.'

Bald darauf war es Reinisch gegönnt, das Pharaonenland mit eigenen Augen zu sehen und zu durchforschen, und da hat er gemeinsam mit einem anderen Landsmanne, Dr. Rösler, und mit dem preussischen Aegyptologen Richard Lepsius den Stein von Tanis entdeckt und später gemeinsam mit Rösler entziffert (Wien, 1866), eine zweisprachige Inschrift in hieroglyphischen Zeichen und in griechischer Schrift, welche neben der berühmten, von Champollion entdeckten zweisprachigen Inschrift von Rosette als ein wichtiges Hilfsmittel der Entzifferung der Hieroglyphentexte angesehen wird. Der Streit um die Priorität zwischen Lepsius einer- und Reinisch-Rösler andererseits interessirt uns heute nicht mehr. Die Entdeckung und die Entzifferung ist ein dauernder Gewinn der Wissenschaft, ebenso

die von REINISCH zu Stande gebrachte kostbare Sammlung ägyptischer Denkmäler.

Es scheint, dass es schon REINISCH' Schicksal und Beruf war, auf den dunklen Gebieten der Hieroglyphen und der alten Sprachen und Culturen Entdeckungen zu machen; denn bald darauf folgte er dem Kaiser Maximilian nach Mexico, wo er als Geheimsecretär des Kaisers fungirte und berufen war, das Museum zu begründen und zu leiten. Unzweifelhaft hätte er sich bald mit der ältesten Geschichte Mexicos vertraut gemacht und seine Forschungen in das Reich des Montezuma verlegt, wenn nicht das tragische Drama seinem dortigen Aufenthalte ein rasches Ende bereitet hätte. REINISCH weiss von den traurigen Vorgängen, die er blutenden Herzens nicht aufhalten konnte, mehr als er erzählen mag. Es wurde ihm nach dem Tode des Kaisers von den dortigen Machthabern der Antrag gemacht, im Amte zu verbleiben, er hat es aber selbstverständlich so nachdrücklich und mit solcher Entrüstung abgelehnt, dass er verkleidet und aufs schleunigste Mexico verlassen musste, um nur das nackte Leben zu retten.

Er hat aber auch in Mexico einen kostbaren Schatz entdeckt und erworben, der ihm später von seinen Freunden mit seinem Gepäck und seinen Büchern nachgeschickt worden ist. Es ist dies eine wichtige historische Urkunde in mexicanischen Hieroglyphen, deren Schicksal hier mit einigen Worten berührt werden möge. REINISCH, der einen kostbaren egyptischen Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt hatte, hat auch bald nach seiner Rückkehr aus Mexico die mexicanische Rolle dem damaligen Director des Antikencabinets angeboten und ihn gebeten, die Rolle durch einen Diener abholen zu lassen. Der Director aber meinte, die Diener seien gegenwärtig sehr beschäftigt, und verlangte, dass REINISCH die Urkunde ihm übersenden möge. Die Schenkung unterblieb; später erwarb sie HENRI COMTE DE CHARENCEY und veröffentlichte sie unter dem Titel *Mappa Reinisch* (Paris, 1886).

Wer einmal in die weite Welt gezogen und fremde Menschen und Länder gesehen hat, den lässt es nimmer ruhig zu Hause.

REINISCH hat sich nicht nur mit den Hieroglyphentexten befasst, sondern auch die semitischen Sprachen zur Vergleichung herangezogen, die im Bau viele Aehnlichkeiten mit dem Aegyptischen aufweisen. Daneben hat er auch versucht, aus dem Munde der Völker eine Reihe von hamito-abyssinischen Sprachen aufzunehmen, um die alte, aus den Hieroglyphen gewonnene Sprache mit den lebenden Mundarten zu vergleichen. Ihm schwebte dabei ein grosses und hohes Ziel vor: Aus der Vergleichung der Sprachen zu einer Ursprache zu gelangen und die Gesetze zu entdecken, durch welche die Wandlungen vor sich gegangen sind.

Um dieses Ziel zu erreichen, beschränkte er sich nicht darauf, das vorhandene Material zu benützen, sondern unternahm zwei grosse Reisen und hielt sich in den Jahren 1875 bis 1876 im Bogosland auf, in den Jahren 1879 bis 1880 durchzog er (in Begleitung seiner seither verstorbenen Frau) die Länder der Habab, Bedschuk, Bogos, Barea, Kunama und Saho und sammelte die verschiedenen Sprachen und Mundarten dieser Völker.

Es gehört dazu eine grosse Begeisterung für die Sache und eine eiserne Gesundheit, um eine solche Arbeit zu leisten. Viele Stunden täglich mit den Eingeborenen zu verkehren, ihre Dictate in verschiedenen Dialekten nachzuschreiben, grammatisch und lexikographisch zu ordnen und in das Verständniss derselben einzudringen, setzt eine Arbeitskraft und Spannkraft der Nerven voraus, die ans Unglaubliche grenzt.

Mit dem Sammeln dieses Materials, das allein ein Menschenleben ausfüllen könnte, war aber nur der Anfang gemacht. Es galt nun, dasselbe wissenschaftlich zu bearbeiten und sprachvergleichend zu verwerthen. Der Sammelarbeit folgten mehr als zwei Decennien schwerer und aufopfernder Forscherarbeit. Dazu kam in der ersten Zeit wenigstens das Gefühl der Vereinsamung und des mangelnden Verständnisses, wie sie jede neue bahnbrechende Forschung zu begleiten pflegen.

Nahezu zwanzig Sprachen und Mundarten hat REINISCH gesammelt und wissenschaftlich bearbeitet, die von ihm gesammelten

Texte sind nicht nur als Sprachdenkmäler, sondern auch als ethnographisches Material unschätzbar. Dabei hat er nie die grossen Fragen der Wissenschaft aus den Augen verloren. Er sammelte und bearbeitete den fremden Sprachstoff, um dadurch das Problem der menschlichen Sprache überhaupt lösen zu helfen. Und jetzt wird er wohl daran gehen, sein Lebenswerk zu krönen und die sprachwissenschaftlichen Resultate zusammenzufassen.

Wenn man in die Tropen zieht, um Pflanzen und Reptilien zu sammeln, so ist man gewiss auch berechtigt, Sprachen und ethnographisches Material aufzunehmen von Völkern, die heute noch existiren, morgen aber dem Untergange anheimfallen können. Die Zeit drängt. Je mehr der Verkehr erleichtert wird und die moderne Communication ihre Fangarme ausbreitet, desto rascher werden die kleinen Völker und Sprachen verschwinden, und der zukünftige Sprachforscher und Ethnograph wird das kostbare, von Reinisch gesammelte und gesichtete und für alle Zeiten gerettete Material zu nützen und zu schätzen wissen.

Blicken wir auf das lange, arbeitsreiche Leben Reinisch' zurück, so muss man sagen, dass er von Anfang an bis in die letzten Jahre als Pfadfinder in der Wissenschaft aufgetreten ist, dass er das Material sich selbst geholt und mit ungeheuerem Fleiss und grösster Sorgfalt bearbeitet hat.

Wie die Bergbewohner in ihrer Abgeschiedenheit dafür sorgen, ihren Haushalt aus eigenen Mitteln und durch eigene Production zu bestreiten, so hat es Reinisch, den es immer wieder in seine Heimat, in die Berge zieht, auch in der Wissenschaft gehalten.

So ist er nicht nur der Begründer der Aegyptologie in unserem Vaterlande geworden, er wird heute in der ganzen Welt als der Meister der hamito-abyssinischen Sprachwissenschaft gefeiert, und wenn in unserem Vaterlande in der von Reinisch angedeuteten Richtung linguistische Forschungen unternommen werden und gedeihen, so ist dies ausschliesslich seiner Anregung und seiner Energie zu verdanken.



